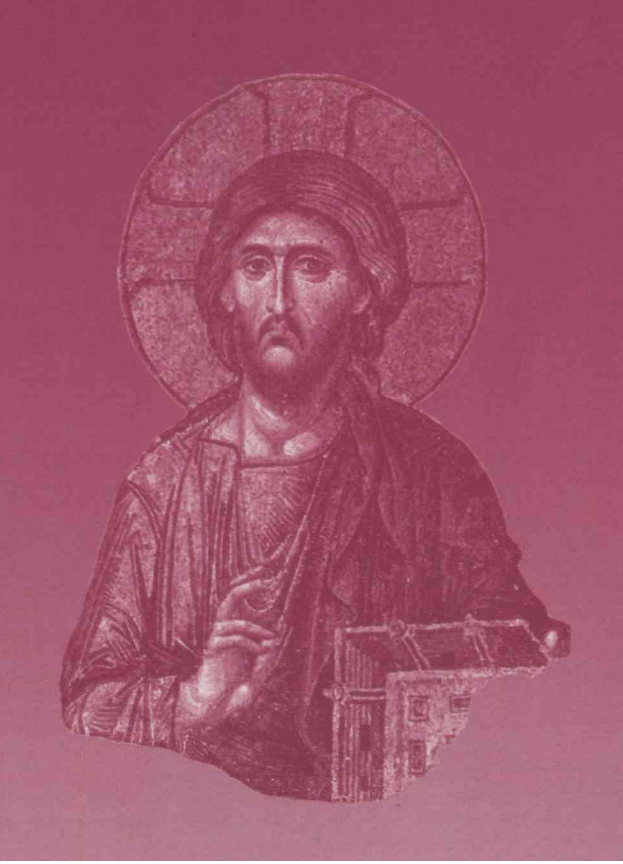
SAPIENTIA FIDEI

Serie de Manuales de Teología

Teología espiritual

Saturnino Gamarra



TEOLOGIA ESPIRITUAL

POR

SATURNINO GAMARRA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID 1994

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (13-X-1994)

Madrid 1994
Depósito legal: M. 30.787-1994
ISBN: 84-7914-144-1
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

PRESENTACION

Es muy común iniciar el estudio de la Teología espiritual con una mezcla de sentimientos encontrados: de esperanza ante una panorámica novedosa y actual, y de temor por las exigencias que pueda reportar; de empatía con la dimensión espiritual del hombre, y de reserva con la definición de vida que pueda implicar; de sentirse a gusto porque el temario es fácil de entender y no entraña riesgos académicos, y de incomodidad porque el contenido en su profundidad personal tiene carácter de misterio que no se puede dominar.

La Teología espiritual siempre compromete, aunque se estudie buscando una capacitación teológica completa o por mera exigencia académica. No puede permanecerse indiferente ante ella. En el proceso de su estudio se suceden unas fases dentro del propio momento personal, que muy bien pueden ser éstas: el desmonte de prejuicios; la experiencia de una llamada; el planteamiento de una definición de vida; el reajuste de criterios; y la motivación de una respuesta.

Al paso de esta compleja situación quieren salir estas páginas. Como la elaboración del manual ha tenido presente en todo momento la realidad del alumno y del lector, en consecuencia, un espíritu de acompañamiento se hará cercano en cada uno de los puntos que estudiemos. El carácter de acompañamiento es inseparable de este manual de Teología espiritual.

Tenemos un punto de partida de gran importancia: la valoración que actualmente existe de la espiritualidad. Estamos cada vez más lejos de una valoración que en nuestro contexto esté inducida por imposiciones o comportamiento sociológicos; la valoración actual radica en la misma antropología. Por esta razón, la necesidad de la espiritualidad está más al descubierto y se presenta con más exigencia cuanto más contrario sea el ambiente que la rodea. La espiritualidad y la antropología no van por separado, son una misma realidad.

La convicción del gran valor que es la espiritualidad para el hombre de hoy ha sido la motivación última para llevar a cabo la elaboración del manual. Desde este convencimiento nace la confianza en el gran servicio que supone la presentación de la espiritualidad al hombre de hoy. Como consecuencia, la valoración tanto de la espiritualidad como del servicio de su presentación es el testigo que se va entregando, de capítulo en capítulo, a lo largo de todo el tratado.

La presentación nos pide, además, que indiquemos el espíritu o tono con el que abordamos cada uno de los temas. Nos resulta ya anacrónico endulzar y maquillar los planteamientos de espiritualidad

pensando en la acogida y en la aceptación, y de forma directa planteamos los temas que consideramos más fundamentales de la vida cristiana. Nos mueve a ello una doble experiencia de hoy: que la demanda de espiritualidad ya existe, a la que no cabe una respuesta encubierta sino clara y directa; y que los planteamientos más radicales son los que encuentran mejor acogida, porque la ambigüedad no motiva la respuesta en radicalidad y termina cultivando la insatisfacción.

Esta experiencia pastoral de la necesidad de planteamientos fundamentales y diáfanos, que conlleven una respuesta concreta de la vida cristiana, está tan presente en el manual que incide hasta en la misma metodología de un estilo conciso y directo.

Sólo desde estos presupuestos —el espíritu de acompañamiento, la valoración de la espiritualidad y la necesidad de planteamientos fundamentales y directos— se pueden obtener las claves para poder comprender todo el entramado del manual: los temas que se seleccionan, la metodología que se sigue, los aspectos que se acentúan y el criterio con el que se trabaja.

BIBLIOGRAFIA

I. DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

A Dictionary of Christian Spirituality (London 1983).
Bibliographia internationalis spiritualitatis (Roma 1966ss).
Diccionario de espiritualidad (Barcelona 1984).
Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique (Paris 1932ss).
Dizionario degli Istituti di perfezione (Roma 1974ss).
Dizionario di Spiritualità dei laici (Milano 1981).
Nuevo Diccionario de Espiritualidad (Madrid 1983).
Praktisches Lexikon der Spiritualität (Freiburg 1988).
World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest (London 1986).

II. OBRAS GENERALES

AA.VV., *La mistica* (Bologna 1991).
AA.VV., *Peccato e santità* (Roma 1979).
Arzubialde, S. G., *Theologia spiritualis. El camino espiritual del seguimiento a Jesús* (Madrid 1989).
Aumann, J., *Sommario di storia della spiritualità* (Napoli 1986).
Balthasar, H. U. von, *Ensayos teológicos. I Verbum caro* (Madrid 1964).
— *El problema de Dios en el hombre actual* (Madrid 1960).
Bernard, Ch. A., *Teologia spirituale* (Milano 1989).
— *Théologie affective* (Paris 1984).
Bouyer, L., *Introducción a la vida espiritual* (Barcelona 1964).
Boyer, L.-Leclercq, J.-Vandenbroucke, F.-Cognet, L., *Histoire de la spiritualité chrétienne* I-III (Paris 1960-1966).
Capdevila, V. M., *Liberación y divinización del hombre* (Salamanca 1984).
Casaldaliga, P.-Vigil, J. M., *Espiritualidad de la liberación* (Santander 1992).
De Guibert, J., *Theologia spiritualis ascetica et mystica* (Roma 1952).
Espeja, J., *La espiritualidad cristiana* (Estella 1992).
Frankl, V. E., *Presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión* (Barcelona 1980).
García, C., *Corrientes nuevas de teología espiritual* (Madrid 1971).
Garrido, J., *Educación y personalización* (Madrid 1990).
Garrigou-Lagrange, R., *Las tres edades de la vida interior* (Buenos Aires 1944).
Goffi, T., *La experiencia espiritual hoy* (Salamanca 1987).

GOFFI, T -SECONDIN, B , *Problemas y perspectivas de espiritualidad* (Salamanca 1987)
GONZALEZ ARINTERO, J *La evolucion mistica* (Madrid 1959)
GONZALEZ-CARVAJAL, L , *Ideas y creencias del hombre actual* (Santander 1991)
GONZALEZ FAUS, J I , *Proyecto de hermano Vision creyente del hombre* (Santander 1989)
GOZZELINO, G , *En la presencia de Dios Elementos de teologia de la vida espiritual* (Madrid 1994)
GUTIERREZ, G , *Beber en su propio pozo* (Salamanca 1984)
JAEN, N , *Hacia una espiritualidad de la teologia de la liberacion* (Santander 1987)
JEREMIAS, J , *Abba y el mensaje central en el Nuevo Testamento* (Salamanca 1989)
JIMENEZ DUQUE, B , *Teologia de la mistica* (Madrid 1963)
JIMENEZ DUQUE, B -SALA BALUST, L , *Historia de la espiritualidad* I-IV (Barcelona 1969)
LADARIA, L F , *Teologia del pecado original y de la gracia* (Madrid 1993)
LEGIDO, M , *Misericordia entrañable Historia de la salvacion anunciada a los pobres* (Salamanca 1987)
MARTIN VELASCO, J , *El encuentro con Dios Una interpretacion personalista de la religion* (Madrid 1976)
— *Introduccion a la Fenomenologia de la Religion* (Madrid 1978)
MATANIC, A , *La spiritualita come scienza Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana* (Torino 1990)
MATURA, TH , *El radicalismo evangelico* (Madrid 1980)
RAGUIN, Y M , *Caminos de contemplacion* (Madrid 1971)
— *La source* (Paris 1988)
RAHNER, K , *Escritos de Teologia* I-VII (Madrid 1961-1967)
ROYO MARIN, A , *Teologia de la perfeccion cristiana* (Madrid 1955)
RIVERA, J -IRABURU, J M , *Espiritualidad catolica* (Madrid 1982)
RUIZ DE LA PENA, J L , *El don de Dios Antropologia teologica especial* (Santander 1991)
RUIZ SALVADOR, F , *Caminos del Espiritu Compendio de teologia espiritual* (Madrid 1974)
SECONDIN, B -GOFFI, T (eds), *Corso di spiritualita Esperienza sistematica proiezioni* (Brescia 1989)
SPIDLIK, T , *La spiritualita dell Oriente cristiano* (Roma 1985)
SUBDRACK, J , *La nueva religiosidad Un desafío para los cristianos* (Madrid 1990)
TANQUEREY, A , *Compendio de Teologia ascetica y mistica* (Paris-Tournai-Roma 1930)
THILS, G , *Santidad cristiana* (Salamanca 1960)
TRUHLAR, C V , *Structura theologica vitae spiritualis* (Roma 1958)
VERGOTE, A , *Psicologia religiosa* (Madrid 1967)
WEISMAYER, J , *Vida cristiana en plenitud* (Madrid 1990)
ZUBIRI, X , *El hombre y Dios* (Madrid 1984)

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	Acta Apostolicae Sedis
AG	CONC VATICANO II, Decr *Ad gentes*
C	San Juan de la Cruz, Cantico
CC	Santa Teresa de Jesus, Cuentas de Conciencia
CCL	Corpus Christianorum Series Latina (Turnhout)
CD	CONC VATICANO II, Decr *Christus Dominus*
CEE	Conferencia Episcopal Española
CEI	Conferencia Episcopal Italiana
CFC	Conceptos fundamentales del cristianismo (Madrid 1993)
CFP	Conceptos fundamentales de pastoral (Madrid 1983)
CFT	Conceptos fundamentales de la teologia (Madrid 1966)
CP	Santa Teresa de Jesus, Camino de Perfeccion
DBS	Dictionnaire de la Bible, Supplement (Paris 1928ss)
DE	Diccionario de Espiritualidad (Barcelona 1984)
DIP	Dizionario degli Istituti di Perfezione (Roma 1974ss)
DS	DENZINGER-SCHONMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona 1967)
DSp	Dictionnaire de spiritualite ascetique et mystique (Paris 1932ss)
DTD	Diccionario de Teologia dogmatica (Barcelona 1990)
DTDC	Diccionario teologico El Dios cristiano (Salamanca 1992)
DThC	Dictionnaire de Theologie Catholique (Paris 1930ss)
DTI	Diccionario teologico interdisciplinar (Salamanca 1982)
DTVC	Diccionario teologico de la vida consagrada (Madrid 1992)
DV	CONC VATICANO II, Const dogm *Dei Verbum*
F	Santa Teresa de Jesus, Libro de las Fundaciones
GE	CONC VATICANO II, Decl *Gravissimum educationis*
GLNT	Grande Lessico del Nuovo Testamento (Brescia 1965-1992)
Gr	Gregorianum (Roma)
GS	CONC VATICANO II, Const past *Gaudium et spes*
GuL	Geist und Leben (Wurzburg)
IM	CONC VATICANO II, Decr *Inter mirifica*
L	San Juan de la Cruz, Llama de amor viva
LG	CONC VATICANO II, Const dogm *Lumen gentium*
M	Santa Teresa de Jesus, Libro de las Moradas
MySal	*Mysterium Salutis* Fundamentos de la dogmatica como historia de la salvacion (Madrid 1969ss)
N	San Juan de la Cruz, Noche oscura
NAe	CONC VATICANO II, Decl *Nostra aetate*

NDE	Nuevo Diccionario de Espiritualidad (Madrid 1983).
NDL	Nuevo Diccionario de Liturgia (Madrid 1987).
NDM	Nuevo Diccionario de Mariología (Madrid 1988).
NDMC	Nuevo Diccionario de Moral cristiana (Barcelona 1993).
NDT	Nuevo Diccionario de Teología (Madrid 1982).
NDTB	Nuevo Diccionario de Teología bíblica (Madrid 1990).
NDTM	Nuevo Diccionario de Teología moral (Madrid 1992).
NRTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain)
OT	CONC. VATICANO II, Decr. *Optatam totius.*
PC	CONC. VATICANO II, Decr. *Perfectae caritatis.*
PDV	Exhortación ap. de JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis.*
PG	Patrologia Graeca (Paris).
PL	Patrologia Latina (Paris).
PO	CONC. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis.*
RAM	Revue d'ascétique et de mystique (Paris).
RevE	Revista de Espiritualidad (Madrid).
RThL	Revue Théologique de Louvain.
S	San Juan de la Cruz, Subida del Monte Carmelo.
SC	CONC. VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium.*
SCh	Sources Chrétiennes (Paris).
SM	Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica (Barcelona 1972-1976).
UR	CONC. VATICANO II, Decr. *Unitatis redintegratio.*
V	Santa Teresa de Jesús, Libro de la Vida.



CAPÍTULO I

IDENTIFICACION DE LA «TEOLOGIA ESPIRITUAL»

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., «De Theologia spirituali docenda», en *Seminarium* 26 (1974) 1-291; BERNARD, CH. A., *Teologia spirituale* (Milano 1989), 54-97; DUPUY, M.-SOLIGNAC, A., «Spiritualité», en *DSp* XIV, 1142-1173; GARCÍA, C., *Corrientes nuevas de teología espiritual* (Madrid 1971); ID., «¿Qué es la "teología espiritual"? Intentos de nueva recalificación», en *Burgense* 34/1 (1993) 303-319; HUERGA, A., «El carácter científico de la teología espiritual», en *Teología espiritual* 36 (1992) 41-63; MATANIC, A., *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana* (Torino 1990); MOIOLI, G., «Teología espiritual», en *NDE*, 1349-1358; QUERALT, A., «La "Espiritualidad" como disciplina teológica», en *Gregorianum* 60 (1979) 321-375; RUIZ SALVADOR, F., «Temática de la teología espiritual», en *Seminarium* 26 (1974) 191-202.

Intentamos en este primer capítulo situar el tratado de teología espiritual dentro del cuadro actual de los estudios teológicos, y teniendo muy presente que toda programación académica tiene como trasfondo unas necesidades concretas de formación, que debe atender. ¿A qué necesidades responde la teología espiritual?

Sabiendo, además, que todo el desarrollo va a estar condicionado por los objetivos que se señalen, comenzamos presentando los objetivos que perseguimos desde el comienzo de este estudio.

a) *Garantizar el acercamiento del alumno o del lector a la espiritualidad.* Puede parecer que el acercamiento a la espiritualidad debe darse por supuesto, como previo al estudio de la teología espiritual; pero la realidad es otra: no siempre se encuentra entre los alumnos una actitud abierta a la espiritualidad. Como los reparos hacia ella no siempre desaparecen a lo largo de los estudios de la teología, hay necesidad de un acercamiento sin prejuicios a la espiritualidad y a su cultivo. Actuamos desde la cátedra de teología espiritual, pero sin perder de vista las experiencias del acompañamiento espiritual.

b) *Clarificar lo que es la espiritualidad.* Todo acercamiento a la espiritualidad pide como primer paso una clarificación convincente. Si pretendemos un acercamiento con garantía debemos responder a las cuestiones que están en el ambiente y que preocupan. Estos son los interrogantes más habituales: ¿Qué se entiende por espiritualidad? ¿Puede hablarse hoy de espiritualidad? ¿Hay cabida para la espiritualidad en nuestro mundo actual?

c) *Identificar la espiritualidad cristiana.* No nos es suficiente abrirnos a la espiritualidad en general; necesitamos dar el paso a la espiritualidad cristiana, que es un paso cualificado. La identidad de la espiritualidad cristiana tiene su especificidad. Como el cristianismo tiene su especificidad, también la tiene su espiritualidad.

d) *Situar la teología espiritual.* El tema es complejo. Cabría hablar de espiritualidad cristiana sin que por ello tuviera que dedicársele un tratado propio. Nosotros hablamos de teología espiritual como tratado, y con ello debemos responder a una serie de preguntas que se hacen: el porqué del nombre, su relación con la teología dogmática y con la teología moral, su naturaleza, su método y sus fuentes. El tema, después de años de tanteos y de confrontaciones, está muy estudiado; ofreceremos una síntesis, la más objetiva posible.

La teología espiritual, que cuenta con el desarrollo de sus contenidos doctrinales, no puede perder de vista su vertiente existencial. Más que detenernos en las discusiones doctrinales, buscaremos su incidencia en la vida espiritual cristiana.

I. LA TEOLOGIA ESPIRITUAL EN EL PLAN DE ESTUDIOS

El plan de estudios de las facultades teológicas y de los seminarios incluye la asignatura «Teología espiritual». ¿Qué lectura hacemos de este hecho?

La implantación de la teología espiritual como asignatura especial es reciente; no aparece en la enseñanza teológica hasta el siglo XX [1]. Su itinerario es breve:

En el año 1919 fue creada en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma una cátedra de Teología ascética y mística [2]. Al año siguiente, la Sagrada Congregación para los Seminarios y Universidades, en cartas dirigidas al episcopado italiano y alemán, puso de relieve la importancia del estudio de la teología ascética y mística para la formación sacerdotal [3].

Las *Ordinationes* relativas a la constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus* de Pío XI hablan de la «Teología Ascético-Mística» como complemento de la teología moral, y ponen la «teo-

[1] Cf HUERGA, A., «Teología espiritual y teología escolástica», en *Revista española de Teología* 26 (1966) 11-15 A mediados del siglo XIX, algunos concilios provinciales, cuando tratan los estudios en el seminario, señalan la importancia que tiene la teología mística y ascética: DE GUIBERT, J , *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia* (Roma 1931), n.553 y 554.

[2] Esta iniciativa fue alabada por Benedicto XV en carta dirigida a la Universidad Gregoriana Cf AAS 12 (1920) 29-31.

[3] Cf *Enchiridion Clericorum Documenta Ecclesiae sacrorum alumnis instituendis*, n.1110 y 1135 (Roma 1938), 572 y 591

logia ascética» como disciplina auxiliar y la «teología mística» como disciplina especial [4].

El decreto *Optatam totius* del Concilio Vaticano II no incluye a la teología espiritual entre las disciplinas teológicas, aunque lo tenía previsto en los esquemas preliminares. Sin embargo, el decreto pone de relieve la dimensión espiritual de toda la formación sacerdotal y del estudio de la teología [5]. Pero sí aparece la teología espiritual como asignatura en la constitución sobre la liturgia (SC 16).

La *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6-I-1970) de la Sagrada Congregación para la Educación Católica, que contiene las directrices concretas para la actualización del decreto *Optatam totius,* presenta en el curriculum de la formación teológica la «theologia spiritualis» como «complementum» de la teología moral [6].

El Documento de la Sagrada Congregación para la Educación Católica *La formación teológica de los candidatos al sacerdocio* (22-II-1976) incluye la teología espiritual entre las materias auxiliares y recomienda con insistencia que todos los tratados teológicos tengan en cuenta que la espiritualidad ha de ser «como una dimensión interna de la teología» [7].

Las *Normas* de actuación de la constitución apostólica *Sapientia christiana* de Juan Pablo II (15-IV-1979) enumeran entre las «disciplinas obligatorias» en el primer ciclo de las Facultades teológicas la «theologia moralis et spiritualis» [8].

En España contamos con el *Plan de formación de los Seminarios mayores*, en cuyo Anexo dedicado al plan de estudios se incluye la teología espiritual [9].

Tenemos, pues, la asignatura «Teología espiritual» dentro del plan de estudios; pero ¿cuál ha sido la razón de su implantación?, ¿qué aceptación tuvo?, ¿cuál es la razón de su mantenimiento actual?

[4] SAGRADA CONGREGACION DE SEMINARIOS Y UNIVERSIDADES, «Ordinationes» AAS 23 (1931) 271 y 281.

[5] Cf OT 4 8 16, RAMBALDI, G , «Sollecitazioni del magistero per lo studio della teologia spirituale», en *Seminarium* 26 (1974) 19-40

[6] SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, «Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis» 79 AAS 62 (1970) 371.

[7] SAGRADA CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA, «La formación teológica de los candidatos al sacerdocio» 114, en *Ecclesia* 36 (1976) 894.

[8] SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, «Normas en orden a la recta aplicación de la Sapientia Christiana» 51 AAS 71 (1979) 513

[9] CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *El plan de formación de los Seminarios mayores La formación para el ministerio presbiteral* (Madrid 1986), 130.

a) **Razón de su introducción**

Si nos atenemos a los documentos en los que se recomienda y se justifica su introduccion, salta a la vista que lo que se busca de la teologia espiritual es la complementariedad que puede ofrecer a la teologia y a la moral dentro del plan de estudios Benedicto XV, en la carta dirigida a la Universidad Gregoriana, dice

> «De hecho, sucede con frecuencia que, no existiendo una consi deracion de tal genero de estudios (mas arriba se refiere al "estudio cientifico y practico de las principales cuestiones concernientes a la perfeccion cristiana") en los cursos ordinarios de teologia dogmatica y moral, el clero joven, mientras se forma en variadas disciplinas sagradas, permanece ignorante de los verdaderos principios de la vida espiritual, cuyo fino y sano discernimiento le es indispensable tanto para su propia perfeccion como para el fruto del ministerio sagrado a que Dios le llamo» [10]

En esta epoca, despues de la primera guerra mundial, ha existido una mentalidad [11] reacia al «divorcio» entre teologia y espiritualidad, esa reaccion ha ido a mas La existencia de tal separacion era manifiesta la teologia se presentaba como el estudio critico de la fe y en su vertiente de dato objetivo, y en cambio la espiritualidad se dirigia a la misma vida de fe [12] De igual manera se podia hablar de la separacion entre la moral y la espiritualidad mientras la moral se planteaba, y de forma casuistica, el estudio de los mandamientos y de las virtudes en cuanto obligatorias, la espiritualidad trataba de los consejos, de la perfeccion cristiana, de todo lo que es de supererogacion [13]

La separacion era tan manifiesta que se explica que se buscara la complementariedad, y se busco por medio de la teologia espiritual

[10] AAS 12 (1920) 29 30

[11] La individualizacion de esta mentalidad esta en relacion con el importante feno meno de vivacidad interior del mundo catolico de fines del siglo XIX llamado «movimiento carismatico» que se caracteriza por un lado por la exigencia de retomar los fundamentos y los horizontes teologicos de la vida interior y por otro por la atencion a la experiencia contemplativo mistica en la perfeccion cristiana Cf MOIOLI G a c 1351

[12] Cf MOIOLI G a c 1350 VANDENBROUCHE, F , «Le divorce entre theologie et mystique ses origines», en *NRTh* 72 (1950) 372-389

[13] Cf GARCIA, C *Corrientes nuevas de teologia espiritual* 73 99

b) Grado de aceptación

No basta con que se institucionalice la enseñanza de un tratado, nos hemos de preguntar por su aceptacion Para valorarla nos fijamos en estos datos la proliferacion de *tratados de espiritualidad* la abundante *bibliografía* sobre el tema, y la *aceptacion en el campo de la teologia*

Son muchos los profesores que en esta epoca anterior e inmediatamente posterior al Vaticano II se han dedicado a la teologia ascetica y mistica, y han publicado sus tratados [14] Sin intentar presentarlos a todos, señalamos los que consideramos mas significativos, teniendo especialmente presentes los de lengua castellana

Tanquerey, A , *Precis de Theologie Ascetique et Mystique* (Paris-Roma 1923) Trad cast *Compendio de Teologia Ascetica y Mistica* (Paris-Tournai-Roma 1930)
Zimmermann, O , *Lehrbuch der Aszetik* (Freiburg 1929) Trad cast *Teologia ascetica* (Buenos Aires 1952)
Heerincks, J , *Introductio in theologiam spiritualem asceticam et mysticam* (Torino-Roma 1931)
De Jesus Sacramentado, Crisogono, *Compendio de ascetica y mistica* (Avila 1933)
Stolz, A , *Theologie der Mystik* (Regensburg 1936) Trad cast *Teologia de la mistica* (Madrid 1952)
De Guibert, J , *Theologia spiritualis ascetica et mystica* (Roma 1937)
Hertling, L , *Theologia ascetica* (Roma 1939)
Garrigou-Lagrange, R , *Les trois ages de la vie interieure* (Paris 1938-39) Trad cast *Las tres edades de la vida interior* (Buenos Aires 1944)
Schrijvers, J , *Principios de vida espiritual* (Madrid 1947)
Naval, F , *Curso de teologia ascetica y mistica* (Madrid 1955)
Royo Marin, A , *Teologia de la perfeccion cristiana* (Madrid 1955)
Gabriele di Santa Maria Maddalena, *Teologia della mistica* en AA VV , *Problemi e orientamenti di Teologia Dommatica* (Milano 1957)
Thils, G , *Saintete chretienne Precis de theologie ascetique* (Tielt 1958) Trad cast , *Santidad cristiana* (Salamanca 1960)
Truhlar, C V , *Structura theologica vitae spiritualis* (Roma 1958)
Gonzalez Arintero, J , *La evolucion mistica* (Madrid 1959)
Martinez Beltrach, J , *Lecciones esquematicas de espiritualidad* (Santander 1960)
Bouyer, L , *Introduction a la vie spirituelle Precis de theologie ascetique et mystique* (Tournai 1960) Trad cast *Introduccion a la vida espiritual* (Barcelona 1964)

[14] Cf Garcia, C , o c Para conocer la bibliografía general de la espiritualidad hasta el año 1974 es importante el articulo de Simeone P , «Per lo studio della teologia spirituale» en *Seminarium* 26 (1974) 271-291

JIMENEZ DUQUE, B , *Teología de la mística* (Madrid 1963)
DAGNINO, A , *Teología de la vida espiritual* (Florida, Buenos Aires 1964).
JUANES, B , *Espiritualidad cristiana hoy* (Santander 1967)
JUBERIAS, F , *La divinización del hombre* (Madrid 1972)
RUIZ SALVADOR, F , *Caminos del Espíritu Compendio de Teología espiritual* (Madrid 1974)

En esta misma época aparecen por primera vez varias publicaciones importantes dedicadas a la temática de la espiritualidad.

1) DICCIONARIOS:

Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia (Roma 1931), *Dictionnaire de spiritualite ascetique et mystique* (Paris 1932ss), *Bibliographie chronologique de la litterature de spiritualite et de ses sources (1501-1610)* (Paris 1952), *Dictionnaire des mystiques et des écrivains spirituels* (Paris 1968), *Encyclopedie des mystiques* (Paris 1972), *Lessico di spiritualita* (Brescia 1973), *Dizionario degli Istituti di perfezione* (Roma 1974ss), *Dizionario enciclopedico di spiritualita* (Roma 1975) Trad cast *Diccionario de Espiritualidad* (Barcelona 1984)

2) REVISTAS

Etudes Carmelitaines (1911ss), *La Vie Spirituelle* (1919ss), *Revue d'ascetique et de mystique* (1920-1971), *Revue d'histoire de la Spiritualite* (1972-1977), *La vida sobrenatural* (1921ss), *Zeitschrift fur Aszese und Mystik* (1925-1947), *Manresa* (1925ss), *Christus* (Mexico) (1935ss), *Revista de espiritualidad* (1942ss), *Christus* (Paris 1954ss), *Teología espiritual* (1957ss), *Revista agustiniana de espiritualidad* (1960ss), *Bibliographia internationalis spiritualitatis* (Roma 1966ss)

La razón de complementariedad que se aduce en los documentos para introducir la teología espiritual es una provocación a la teología dogmática y a la teología moral. La teología espiritual llega para cubrir campos que no son atendidos desde la dogmática y desde la moral Se dejaba entrever la acusación de una teología objetivista y fría, y de una moral casuística y minimalista ¿Cuál ha sido la reacción de los teólogos?

Sin duda la estima de la asignatura «Teología espiritual» en cada Facultad de Teología y en cada Centro de Estudios Teológicos habrá sido muy diversa En muchas ocasiones la cátedra de espiritualidad ha pasado bastante inadvertida y al teólogo dedicado a la espiritualidad se le ha considerado menos teólogo o teólogo de segundo rango [15], con honrosas excepciones

[15] Cf BLAZQUEZ, R , «La relacion del Presbitero con la comunidad», en COMISION EPISCOPAL DEL CLERO, *Espiritualidad del presbitero diocesano secular Simposio* (Madrid 1987), 286 287

Pero hay otro dato importante que debe ser subrayado la teología dogmática y la teología moral no tienen en el momento actual los fallos de los que se les acusaba y en los que se basaba la justificación de una teología espiritual

Los mismos teólogos han jugado un papel decisivo en la incorporación de la espiritualidad en la teología Entre los autores que han tenido una aportación más incisiva, señalamos a H U. von Balthasar, que, además de marcar un camino el año 1948 con su trabajo *Teología y Santidad* [16], ha mantenido tan estrecha la relación entre Teología y Espiritualidad que ve en la espiritualidad el «rostro subjetivo de la dogmática» [17] Ha sido muy valiosa la aportación de K Rahner, por todos reconocida [18] Citamos a W Kasper, quien llega a afirmar «No hay teologia sin apropiación personal de la fe, lo cual quiere decir que no hay teología sin espiritualidad» [19] Y recordamos a Ch Duquoc en su artículo *Teología y Espiritualidad* [20] Y no puede olvidarse la aportación de los teólogos de la liberación, que en sus planteamientos teologicos incluyen a la espiritualidad, como veremos mas adelante Todos los autores más significativos de la teología de la liberación tienen su libro o artículo sobre la espiritualidad, citamos por ahora a G. Gutiérrez, en su libro *Beber en su propio pozo* [21]

No hay, pues, ningún enfrentamiento entre teología y espiritualidad, sino que son los mismos teólogos quienes no entienden su reflexión teológica sin la vertiente espiritual.

c) Razón de su mantenimiento

Hemos visto las razones con las que se justificó la implantación de la teología ascética y mística o espiritual en el plan de estudios, hemos sido también testigos de una renovación de la teología dogmática y moral; ahora surge la pregunta ¿La razón para mantener hoy la teología espiritual es la misma que la que sirvió para introducirla? Las razones de la complementariedad concreta que se adujeron, ¿sirven hoy para mantenerla?

[16] BALTHASAR, H U VON, «Skizzen zur Theologie», en *Wort und Wahrheit* 3 (1948) 881-897 («Teologia y santidad», en *Ensayos teologicos* I [Madrid 1964], 235-268)

[17] BALTHASAR, H U VON, «Espiritualidad», en *Ensayos teologicos* I (Madrid 1964), 270, cf ID, «Theologie und Spiritualitat», en *Gr* 50 (1969), 571-587

[18] Cf RAHNER, K, «Espiritualidad antigua y actual», en *Escritos de teologia* VII (Madrid 1969), 13-35

[19] Tomado de WEISMAYER, J, *Vida cristiana en plenitud* (Madrid 1990), 16

[20] DUQUOC, CH, «Teologia y espiritualidad», en *Concilium* 19 (1966) 269 280

[21] Cf GUTIERREZ, G, *Beber en su propio pozo* (Salamanca 1984)

Está claro que la teología espiritual ante una teología renovada no puede justificarse por la mera prestación de los servicios que anteriormente ofrecía, su situación ha cambiado, y si se define como ciencia teológica, debe precisar su naturaleza y su método, superando toda ambiguedad en su relación con la teología dogmatica y con la teología moral [22] ¿En qué momento se encuentra actualmente la teología espiritual?

II SITUACION ACTUAL

1. Panorámica general

Es larga la andadura que la teología espiritual ha vivido dentro del plan de estudios desde la encíclica «Deus scientiarum Dominus» (1931) En los primeros años tuvo que abrirse camino y ganarse un reconocimiento, como hemos visto mas arriba Ahora se observa un cambio la espiritualidad goza actualmente de consideración y la teología espiritual puede en estos momentos consolidar su identidad [23] Basta ver las publicaciones que están continuamente apareciendo, y no tanto su número cuanto sus características [24]

a) TRATADOS GENERALES:

RIVERA, J -IRABURU, J M , *Espiritualidad católica* (Madrid 1982)
AA VV , *Vita cristiana ed esperienza mistica* (Roma 1982)
WEISMAYER, J , *Leben in Fulle* (Innsbruck 1983) Trad cast *Vida cristiana en plenitud* (Madrid 1990)
BERNARD, CH A , *Teologia spirituale* (Roma 1983)
GOFFI, T -SECONDIN, B , *Problemi e prospettive di spiritualita* (Brescia 1983) Trad cast *Problemas y perspectivas de espiritualidad* (Salamanca 1986)
GOFFI, T , *L'esperienza spirituale oggi* (Brescia 1984) Trad cast *La experiencia espiritual hoy* (Salamanca 1987)
JAEN, J , *Hacia una espiritualidad de la teologia de la liberacion* (Santander 1987)
AA VV , *The Study of Spirituality* (London 1986)

[22] Cf QUERALT, A , «La "Espiritualidad" como disciplina teologica», en *Gr* 60 (1979) 321-375 Es un buen trabajo sobre el tema

[23] Cf GARCIA, C , «¿Que es la "teologia espiritual"? Intentos de una recalificacion», 303 319, HUERGA, A , «El caracter cientifico de la Teologia espiritual», 41-63, QUERALT, A , a c

[24] Para conocer la bibliografia sobre la espiritualidad hasta el año 1990 es importante el libro de MATANIC, A , o c

FERLAY, PH , *Abrege de la vie spirituelle* (Paris 1988) Trad cast *Compendio de la vida espiritual* (Valencia 1990)
ARZUBIALDE, S G , *Theologia spiritualis El camino espiritual del seguimiento a Jesus* (Madrid 1989)
GOZZELINO, G , *Al cospetto di Dio Elementi di teologia della vita spirituale* (Torino 1989) Trad cast *En la presencia de Dios Elementos de teologia de la vida espiritual* (Madrid 1994)
SECONDIN, B -GOFFI, T , *Corso di spiritualita Esperienza-sistematica proiezioni* (Brescia 1989)
MATANIC, A G , *La spiritualita come scienza Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana* (Torino 1990)
CASALDALIGA, P -VIGIL, J M , *Espiritualidad de la liberacion* (Santander 1992)
ESPEJA, J , *La espiritualidad cristiana* (Estella 1992)

b) DICCIONARIOS, COLECCIONES DE HISTORIA

No aducimos las revistas, diccionarios y colecciones anteriores al año 1976, y todavia en curso de publicacion Nos referimos a las publicaciones nuevas

Nuovo Dizionario di Spiritualita (Roma 1979) Trad cast *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* (Madrid 1983), *Dizionario di Spiritualita dei laici* (Milano 1981), *A Dictionary of Christian Spirituality* (London 1983), *Praktisches Lexikon der Spiritualitat* (Freiburg 1988), AA VV , *La spiritualita cristiana Storia e testi* (Roma 1981), AUMANN, J , *Sommario di storia della spirituahta* (Napoli 1986), AA VV , *World Spirituahty An Encyclopedic History of the Religious Quest* (London 1986)

Se observa que el interés por la teologia espiritual, en lugar de haberse estabilizado manteniendo las muchas publicaciones iniciadas en la época anterior, ha ido a mas su presencia se ha extendido a otras zonas geograficas [25] y las obras en colaboracion mterdisciplinar son más numerosas

A esta literatura especializada se suma la publicacion de muchos libros de temas espirituales

2 Teología espiritual y teología dogmática

Nos preguntamos por la relación entre la teología espiritual y la teología dogmatica, sabiendo que en este punto está en juego el ca-

[25] La lengua alemana, que siempre ha preferido el termino *(Frommigkeit)* «piedad», ha aceptado recientemente usar *Spiritualitat* y con exito en el lexico ya indicado Cf WEISMAYER, J o c 16

rácter propio de la teología espiritual. Intentaremos presentar en síntesis la línea que la reflexión teológica ha seguido en este punto.

a) *La relación no se reduce a la valoración que la teología puede tener de la espiritualidad*

Es un paso importante que la teología llegue a valorar a la espiritualidad; pero la mera valoración de la espiritualidad no basta para el reconocimiento de la identidad de la teología espiritual. Caben varios tipos de valoración, que juzgamos insuficientes:

Una forma de valorar a la espiritualidad es considerarla como un dato cualificado, importante, que la teología debe tener en cuenta. La espiritualidad se convierte en objeto de estudio necesario para la teología, del que no puede prescindir.

Esta valoración es insuficiente, porque de lo que se trata no es tanto de valorar la espiritualidad como objeto de estudio cuanto de reconocer la teología espiritual en su identidad.

Otra forma de valorar la espiritualidad consistiría en que la teología reconociera su dimensión espiritual superando la distancia que la mantiene lejos de la vivencia cristiana, de la que tantas veces se la ha acusado. La valoración consistiría no sólo en aceptar la yuxtaposición teología y espiritualidad, sino en reconocer que no hay teología sin espiritualidad.

Esta valoración de la espiritualidad como dimensión necesaria de la teología, aun siendo importante, resulta también insuficiente. Porque la pregunta no va dirigida a la espiritualidad en la teología sino al reconocimiento de la teología espiritual dentro de una teología rectamente entendida; la cuestión central está en si la teología espiritual tiene sentido precisamente dentro de una teología que ya es ella misma espiritual [26].

b) *La relación no es de dependencia total o de plena subordinación*

Es cada vez más común la postura de rechazar la relación de dependencia total o de subordinación plena de la teología espiritual a la teología dogmática. Pero no resulta fácil encontrar el punto exacto de la relación entre ambas dentro de la teología que es una. Comencemos por denunciar las posiciones deficientes por extremas.

[26] Cf NICOLAS, H., «Que faut-il entendre par "spiritualité"?», en *Vie Spirituelle* 65 (1985) 526-536

Una posición extrema es la de una teología espiritual que se dedica a llenar con consideraciones «edificantes» y con recetarios espirituales el lugar que la teología dogmática le deja. Los planteamientos de espiritualidad correrían paralelos con los de la reflexión teológica del momento, sin contar con ellos.

Por el extremo contrario, ha sido frecuente considerar a la teología espiritual tributaria del dogma. A éste le correspondería presentar el misterio de salvación, y a la teología espiritual solamente acogerlo y plantear su integración en la persona cristiana.

Pero la praxis se ha resistido a repartos tan fijos y tan predeterminados. En alguna ocasión la espiritualidad se ha presentado como contestación a la teología dominante, como ocurrió con la «Devotio moderna» en relación con la teología nominalista. Hoy se dan casos en los que el dogma se hace tributario de la teología espiritual, alimentándose de los planteamientos que se hacen desde la espiritualidad, como ha sucedido con la teología del Espíritu Santo, deudora en parte del movimiento carismático.

No se puede negar la dependencia de la teología espiritual de la teología dogmática; pero hay que rechazar la dependencia total o la absoluta subordinación como algo propio de la teología espiritual. Dentro de la teología, que es una, debe funcionar una dependencia interdisciplinar, pero en todas las direcciones [27].

c) *Una relación propia. Diferenciación*

Hay algo que es común en los tratados actuales de espiritualidad. Cuando plantean la identidad de la teología espiritual quieren subrayar la unidad de la Teología [28]; y lo hacen desde una doble perspectiva: *a)* en razón de la misma reflexión teológica —porque no se concibe la teología espiritual sin la estrecha relación con la Escritura y con todo el dogma y sin tener a la Iglesia como el sujeto de la espiritualidad [29]—; *b)* por una motivación pastoral: la de favorecer la unidad de la teología, que puede dar la impresión de estar muy dispersa [30].

[27] Cf. BERNARD, CH A , o c , 59

[28] Es una idea muy repetida entre los autores, y lo estudia directamente MORETTI, R., «L'unità della conoscenza teologica e il compito della teologia spirituale», en *Seminarium* 26 (1974) 41-58

[29] Cf. ARZUBIALDE, S G , *Theologia spiritualis El camino espiritual del seguimiento a Jesús* (Madrid 1989), 19

[30] Cf. RUIZ SALVADOR, F., *Caminos del Espíritu Compendio de Teología espiritual* (Madrid 1991), 29-31.

Son varios los puntos que deben tenerse en cuenta en el momento de estudiar la diferenciación de toda ciencia, y en nuestro caso de la teología espiritual· objeto, método y fuentes.

Objeto de la teología espiritual Hay una gran coincidencia entre los autores en hacer resaltar que el objeto material es el común a toda teología la existencia cristiana.

Pero el mismo objeto material puede verse desde distintas perspectivas, es decir, tiene diversas razones formales

Existe también una convergencia en señalar el objeto formal de la teología espiritual o la perspectiva desde la que aborda la existencia cristiana, aunque las formulaciones de los autores sean distintas con acentos peculiares. El objeto de la teología espiritual es la vida cristiana no tanto en lo que ella es en sí, sino en cuanto que es asumida, apropiada y vivida por cada uno. Citamos algunas afirmaciones:

> «La originalidad consiste precisamente en ser *la teología de la apropiación personal del dato cristiano universal*, o, si se quiere, *la teología de la fe en el sujeto*» [31]
>
> «Lo propio de la Theologia Spiritualis no es otra cosa que *la dimensión de misterio de la Dogmatica* eclesial-objetiva, en cuanto tal, asimilada y vivida por el creyente, es decir, el contenido de la revelación que entra y penetra en la subjetividad emparentándola con ella, y la manera humano-subjetiva de comportarse frente a la verdad cristiana o de experimentar el misterio» [32]
>
> «En resumen el fundamento ontologico unico de la vida cristiana, que es el objeto especifico de la teología dogmática, es distinto de la conciencia que el sujeto toma de él a través de la experiencia, que constituye la materia de estudio de la teologia espiritual» [33]
>
> «Theologia spiritualis es la doctrina eclesial-objetiva acerca de la apropiacion de la palabra de revelación en la vida de fe, caridad y esperanza» [34]

Se ve que el centro del objetivo de la teología espiritual esta en la experiencia cristiana, que es concebida como un particular «experiencial» religioso que tiene una propia tipología [35] El hecho es tan claro que se afirma que la teología espiritual no es otra cosa que una *teología de la experiencia cristiana*, y se cita a H U von Balthasar,

[31] GOZZELINO, G, *En la presencia de Dios Elementos de teologia de la vida espiritual* (Madrid 1994), 21 Preferimos mantener la expresion original «appropriazione» a la utilizada «conquista» por la traduccion

[32] ARZUBIALDE, S G, o c, 21

[33] BERNARD, CH A, o c, 63

[34] HANS URS VON BALTHASAR, «Espiritualidad», en o c, 271

[35] Cf MOIOLI, G, a c, 1354, MOUROUX, J, *L experience chretienne* (Paris 1952)

que ve en la teología espiritual, además del «rostro subjetivo de la dogmática», una especie de *hagiografía teológica* [36].

Este planteamiento tiene ya una consecuencia la experiencia espiritual entra de lleno en la teología espiritual, adquiere una categoría teológica. F Ruiz Salvador, además de ofrecernos una descripción de la experiencia espiritual como «la participación total y consciente de la persona, conocimiento-afecto-acción, en esa comunión de vida en que Dios se da como inmanente y trascendente», advierte que este hecho debe ser muy atendido por la teología espiritual [37] Actualmente éste es el tema que está polarizando más la atención

Método de la teología espiritual Después de largas discusiones se ha llegado a aceptar para la teología espiritual el método integral [38]. Se comprende fácilmente que el método de la teología espiritual sea inductivo y deductivo. Es inductivo porque se mueve en el plano de la experiencia espiritual, a la que debe prestar una singular atención La realidad de fe que vive el sujeto es el material base para la reflexión posterior.

Pero es también deductivo porque la experiencia espiritual se registra como cristiana, es decir fundamentada en la objetividad de la obra de Cristo, y debe verse como antropología teológica

Fuentes de la teología espiritual Las fuentes de la teología espiritual son principalmente las siguientes: la Palabra de Dios, la Iglesia como mediación y como comunión de vida, la liturgia, los sacramentos, la historia vivida por el pueblo cristiano, los documentos eclesiásticos, la historia de salvación del cristiano, la experiencia personal, las experiencias interiores extraordinarias, las formas del compromiso cristiano, la realidad del que sufre y del pobre. Estas fuentes, que le son comunes a la teología espiritual con otros tratados teológicos, están contempladas y estudiadas por la teología espiritual desde su objetivo propio

3. Teología espiritual y teología moral

Puede parecer que, después del estudio hecho, está de más seguir buscando la identidad de la teología espiritual Pero, aunque es ver-

[36] Cf Gozzelino, G , o c , 22 No esta de mas que se subraye el decisivo influjo que von Balthasar ha tenido en la nueva concepcion de la teologia espiritual al entender la santidad como «teologia vivida» y ver a la misma teologia espiritual como una «fenomenologia teologica»

[37] Cf Ruiz Salvador, F , o c , 37, Alvarez, T , «Experiencia cristiana y Teologia Espiritual», en *Seminarium* 26 (1974) 94-109

[38] Cf Huerga, A , «El metodo de la teologia espiritual», en *Seminarium* 26 (1974) 231-249, Jimenez Duque, B , *Teologia de la Mistica* (Madrid 1963), 21-22

dad que el camino está ya más despejado, es necesario recorrerlo por doble motivo.

Primero, porque hay autores que plantean la relación de la teología espiritual con la teología partiendo de la teología moral sin plantear su relación directa con la teología dogmática [39] La relación con la teología moral existe y es afirmada en los mismos documentos del Magisterio que hablan de la teología espiritual en el plan de estudios, como ya vimos Pero no se puede reducir la relación entre la teología espiritual y la dogmatica a la que le puede llegar a través de la teología moral

Segundo, porque existe una dificultad para establecer la diferencia entre la teología espiritual y la teología moral: las dos se refieren a la vida concreta y al lado práctico de la existencia cristiana La dificultad aumenta desde el momento en que los moralistas han insistido en que la teología moral debe estudiar el ideal de la vida cristiana en su totalidad y en conformidad con el ideal evangélico ¿Cuál es, pues, la identidad de la teología espiritual?

La diferenciación entre teología espiritual y teología moral

Al igual que hacíamos en el apartado anterior, también deberemos tener en cuenta el objeto y el método

La diferenciación por el objeto [40] La teología espiritual y la teología moral no se diferencian en el objeto material Las dos tienen como objeto la antropología sobrenatural que considera al hombre en su movimiento hacia la plenitud de la vida divina La diferencia está en el objeto formal o aspecto desde el que se contempla el objeto.

La teología moral tiene como propio tanto la estructura de la acción como las leyes que la regulan, su objeto es la relación correcta con Dios *(ordo caritatis)*. Es verdad que ante las acciones sopesa todas las circunstancias, pero siempre lo hace bajo un aspecto universal

La teología espiritual, en cambio, tiene más bien en cuenta la evolución existencial de la vida cristiana, estudia la resonancia que la relación con Dios tiene en la conciencia y su desarrollo *(commercium caritatis)*, y debe mantenerse atenta a la repercusión psicológi-

[39] Cf MATANIC, A, o c, 36, DELLA TRINITA, B, «Teologia spirituale», en *DE* 467-471

[40] Seguimos en este punto a BERNARD, CH A, o c, 64-66

ca que produce en el sujeto la evolucion progresiva de su vida espiritual

Estos aspectos, presentados de forma tan diferenciada, responden a la realidad y deben tenerse en cuenta, pero no debe forzarse su separación. La teologia espiritual y la teología moral no pueden funcionar por separado, se necesitan mutuamente

La diferenciación por el metodo El método de la teologia espiritual no puede prescindir de la experiencia ni la de los que llegaron a la plenitud, ni de la historia concreta de quienes tienden a la perfección, ni de la experiencia general desde la que se puedan sacar ciertas reglas de la actuación de Dios en las personas, tampoco puede prescindir de la situación interior de la persona en su proceso de vida cristiana

El método de la teologia moral, en cambio, es más racional, parte más de los principios, y sus leyes son universales La experiencia en teologia moral recibe otra consideracion, aunque sirva para valorar las circunstancias concretas.

4 La complementariedad entre la teología espiritual, la teología dogmática y la teología moral

Aunque haya sido necesario para especificar a la teología espiritual marcar bien sus diferencias con la teología dogmatica y la teología moral, no pueden olvidarse sus relaciones de complementariedad

a) Es importante la aportación de la teología espiritual la teología espiritual ofrece a la teologia en general algo más que meras intuiciones o sugerencias piadosas, le ofrece campos sobre los que debe reflexionar

Le ofrece también nuevas sensibilidades de receptividad y de acogida, sin las cuales la teología se vería fácilmente bloqueada La teología espiritual facilita la comprensión de los planteamientos de la teologia dogmática La vivencia del misterio cristiano dispone al sujeto para la profundización de la teología

Pero la teología espiritual, al mismo tiempo que facilita a la teologia su quehacer, se convierte para ésta en una referencia obligada. Como la teología tiene incidencia en la misma vida cristiana, no puede estar ajena a lo que la teología espiritual trata y plantea. La teología espiritual termina siendo para la teología un test de confrontación y de evaluación

En relacion con las disciplinas teológicas la teología espiritual tiene una función integradora La garantía de la integracion de las distintas aportaciones de la teología está en la aceptación y vivencia

del misterio de Cristo. No es extraño que haya autores que vean la teología espiritual como el lugar de encuentro entre praxis y teoría, entre lo que se vive y su racionalización J. Sudbrack la presenta como una «ciencia panorámica»: «La teología espiritual tiene la tarea de sintetizar todo lo que las otras ciencias proponen como en una lente focal y recogerlo en función del punto focal del encuentro del hombre con Dios» [41].

Señalamos como último punto que la teología espiritual aporta también al mismo teologo actitudes nuevas para llevar a cabo la reflexión teológica La vivencia espiritual es una base irrenunciable para el quehacer del teólogo: «Si eres teólogo, orarás; y, si oras, serás teólogo de verdad» [42]

b) A su vez, la teología tanto dogmática como moral le ofrecen a la teología espiritual una rica complementariedad

De ellas recibe el apoyo de la objetivación, tan propia de la dogmática y de la moral, y tan importante para la teología espiritual

Ellas le ofrecen la garantía de una profundización especializada, la aportación de la Iglesia sobre los distintos temas desde la larga historia de su vida y las directrices del magisterio Así se evita el peligro siempre presente de una interpretación demasiado subjetiva del Misterio

5 **Definición de la teología espiritual**

Puede ofrecerse como dato previo la serie de nombres con los que se ha presentado de hecho esta ciencia teológica [43] Recordemos el abanico de nombres o de títulos que encabezan los tratados de teología espiritual «Introducción a la vida interior», «Introducción a la vida espiritual», «Ascética y mística» [44], «Mística», «Ascética», «Teología ascética y mística», «Teología espiritual ascética y mística», «Teología de la perfección cristiana», «Espiritualidad», «Espiri-

[41] SUDBRACK, J , *Kann man Spiritualitat lehren Eine theologische Reflexion* en *GuL* 53 (1980) 446

[42] EVAGRIO PONTICO, *Tractatus de oratione* 70 (PG 79, 1179)

[43] Cf GARCIA, C , *Corrientes nuevas de teologia espiritual* 59-71

[44] Conviene recordar que las expresiones «Teologia ascetica» y «teologia mistica» tienen mucha solera cristiana La expresion *Mystica Theologia* se hizo usual en latin en las numerosas traducciones de las obras del Pseudo Dionisio Areopagita (s v), quien utilizo mucho dicha expresion para indicar el conocimiento mas intimo de Dios, superior al conocimiento del mero raciocinio

La expresion *Ascetica Theologia* se encuentra por primera vez en la obra de DOBROSIELSKI, C , *Summarium asceticae et mysticae theologiae ad mentem D Bonaventurae* (Krakau 1655) (cf DE GUIBERT, J , «La plus ancienne "Theologie ascetique"», en *RAM* 18 (1937) 404-408)

tualidad católica», «Vida cristiana en plenitud», «La espiritualidad cristiana», «Teología espiritual». Cada uno de los nombres anuncia los contenidos del correspondiente tratado y las orientaciones que van a dirigir las reflexiones del autor

Entre todos los nombres que se han utilizado, el que parece que más se usa actualmente es el de «Teología espiritual», y es el que adoptamos. Además de ser la denominación más común y parecer apropiada, deja ver dos aspectos que queremos que consten expresamente que se trata de una disciplina definidamente teológica, y que el objeto directo de ella es la espiritualidad cristiana.

Cada autor presenta su definición de la teología espiritual. Espigamos las que consideramos más significativas:

J. de Guibert.

> «Puede definirse la Teología espiritual como la ciencia que deduce de los principios revelados en qué consiste la perfección de la vida espiritual y de qué manera el hombre viador puede tender a ella y conseguirla» [45]

A. Royo Marín·

> «Es aquella parte de la Sagrada Teología que, fundándose en los principios de la divina revelacion y en las experiencias de los santos, estudia el organismo de la vida sobrenatural, explica las leyes de su progreso y desarrollo y describe el proceso que siguen las almas desde los comienzos de la vida cristiana hasta la cumbre de la perfeccion» [46]

F Ruiz Salvador:

> «Teologia espiritual es la parte de la teología que estudia sistemáticamente, a base de la revelación y de la experiencia cualificada, la realizacion del misterio de Cristo en la vida del cristiano y de la Iglesia, que se desarrolla bajo la acción del Espíritu Santo y la colaboración humana, hasta llegar a la santidad» [47]

Ch. A. Bernard.

> «Teología espiritual es una disciplina teológica que, fundada sobre los principios de la revelación, estudia la experiencia espiritual cristiana, describe su desarrollo progresivo y da a conocer sus estructuras y sus leyes» [48]

[45] DE GUIBERT, J, *Theologia spiritualis* 11
[46] ROYO MARIN, A, *Teologia de la perfeccion cristiana* (Madrid 1958), 34
[47] RUIZ SALVADOR, F, o c, 33
[48] BERNARD, CH A, o c, 70

G. Rodríguez-Melgarejo:

> «Aquella dimensión y parte de la Teología que estudia la existencia cristiana —tanto en su dimensión personal cuanto comunitaria—, en sí misma y en los dinamismos de la vocación bautismal desarrollada históricamente» [49].

B. Secondin y T. Goffi:

> «Es la disciplina teológica que explora sistemáticamente la presencia y la acción del misterio revelado en la vida y en la conciencia de la Iglesia y del creyente, describiendo su estructura y las leyes de su desarrollo hasta lo más alto, es decir a la santidad, en cuanto perfección de la caridad» [50].

En las definiciones que acabamos de presentar encontramos unos elementos que son comunes a todas ellas, pero también observamos un corrimiento de acentos y de matices que indican una sensibilidad propensa a nuevos planteamientos.

Son elementos comunes:

a) El *carácter teológico* del tratado. Cuando la teología espiritual estudia la experiencia cristiana no lo hace al margen de la teología, sino en cuanto que es teología y con la garantía de que lo es. Así se explica la insistencia de presentarla como «parte de la Teología» y actuando desde «los principios de la revelación».

b) El objetivo de la teología espiritual es la *vida cristiana.* Todas las definiciones se centran en lo que es la vida en Cristo del cristiano.

c) El *dinamismo* de la vida cristiana. No puede concebirse la teología espiritual si no se aborda el proceso del vivir en Cristo.

d) La santidad, y no como exigencia extrínseca, sino como elemento esencial del vivir en Cristo.

Pero, desde la definición de De Guibert a la de Secondin-Goffi, existe un amplio arco, en el que caben acentos y aspectos nuevos:

a) Hay un cambio en relación con el sujeto de la vida espiritual: se pasa de sólo el individuo al *individuo en la Iglesia.*

b) La valoración teológica de la misma experiencia espiritual puede ser el cambio más significativo. Se pasa de tener la vida cristiana como mero objeto de estudio a descubrir la misma *experiencia como lugar teológico,* y vivirla como tal. No se trata de una teología sobre la experiencia espiritual del cristiano, sino de una teología des-

[49] RODRÍGUEZ-MELGAREJO, G., «¿Qué se entiende por Teología Espiritual Sistemática?», en *Teología* (Buenos Aires), 22 (1985) 79.

[50] SECONDIN, B.-GOFFI, T., *Corso di spiritualità. Esperienza-sistematica-proiezioni* (Brescia 1989), 14.

de la experiencia cristiana. Este cambio supone aceptar la nueva valoración de la experiencia espiritual cristiana.

c) La referencia explícita al *Espíritu Santo,* factor fundamental de la vida espiritual.

d) Un acercamiento mayor de la teología espiritual a *la persona,* que es sujeto de la experiencia espiritual, y a *la historia,* como lugar en el que se hace experiencia viva.

No presentamos una nueva definición de teología espiritual porque consideramos que son válidas las que se nos han ofrecido; pero insistimos en los puntos que acabamos de subrayar: que sea teología de la experiencia espiritual de la Iglesia y de la persona cristiana en ella bajo la acción del Espíritu; y que se atienda al proceso de la persona cristiana dentro de la historia contando con la llamada a vivir la vida en Cristo en plenitud.

6. **Programación de la teología espiritual**

En la programación de los contenidos y en su desarrollo se manifiesta cómo se concibe la teología espiritual. Cada planteamiento de espiritualidad descubre su contenido en la programación [51]. Nosotros seguiremos estas líneas:

a) Es obligado para una programación contar con el destinatario. Y aunque intentamos también servir a todo el que busque una fundamentación de la espiritualidad, el destinatario directo es el estudiante de teología que se encuentra con la asignatura de teología espiritual. Tendremos presente el carácter interdisciplinar de la teología espiritual para no detenernos en las explicaciones que son más propias de otros tratados.

b) Partimos de la perspectiva antropológica de la espiritualidad. Es verdad que contamos con la necesidad de crear o de reforzar la actitud favorable a la teología espiritual, y sabemos que con la presentación antropológica favorecemos la acogida a nuestra disciplina; pero la razón básica de este planteamiento es que la espiritualidad es vida de toda la persona. La espiritualidad cristiana es antropología cristiana. La referencia antropológica nos acompañará del principio al final.

c) El planteamiento de la espiritualidad del cristiano en referencia a la identidad cristiana nos lleva a detenernos en el estudio de lo que entraña para el cristiano la vida en Cristo y la vida en la Iglesia.

[51] Son valiosas las observaciones y las sugerencias que sobre el tema hace RUIZ SALVADOR, F., *Temática de la teología espiritual,* 191-202; cf. GOZZELINO, G., o.c., 26-27.

El «ser y vivir en Cristo» bajo la acción del Espíritu en la Iglesia es el elemento básico y vertebrador de la vida espiritual cristiana.

d) La expresión de la vida en Cristo es la caridad/amor, que informa la relación con Dios y la relación con los hombres. La relacionalidad propia de quien es criatura nueva en Cristo se expresará en la caridad/amor y en la oración, que ocuparán un lugar central en nuestra programación.

e) No puede faltar la presentación del dinamismo de la vida cristiana hasta su plenitud. Desde los primeros pasos del «vivir en Cristo» debe estar muy presente que estamos llamados a la plenitud de la vida cristiana.

f) Supuesto que hemos de atender a la vida cristiana hasta su plenitud, entran necesariamente en el estudio unos puntos irrenunciables: la realidad del pecado, que está presente en la travesía de la vida; el proceso que sigue la vida cristiana en su contexto socio-histórico concreto; y la necesidad que tiene la espiritualidad de una ascesis y de unos medios.

Estos son los puntos que consideramos fundamentales de la teología espiritual y que, dentro del espacio de que disponemos, vamos a tratar.

CAPÍTULO II

¿HAY CABIDA PARA LA ESPIRITUALIDAD HOY?

BIBLIOGRAFIA

BROCKWAY, A. R.-PAJASHEKAR, J. P., *Religious Movements and the Churches* (Genève 1987); DE FIORES, S., «Espiritualidad contemporánea», en *NDE*, 454-475; FRANKL, V. E., *El hombre en busca de sentido* (Barcelona 1982); GARCÍA HERNANDO, J., *Pluralismo religioso* (Madrid 1981); GARRIDO, J., *Educación y personalización* (Madrid 1990); GIRARD, R., *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica* (Salamanca 1982); GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Ideas y creencias del hombre actual* (Santander 1991); GORDON MELTON, J., *The Encylopedia of American Religions* (Detroit 1989); MARTÍN VELASCO, J., «La religión en el hombre», en *Communio* 2 (1980) 323-336; SUDBRACK, J., *La nueva religiosidad. Un desafío para los cristianos* (Madrid 1990); VERGOTE, A., *Psicología religiosa* (Madrid 1967); ZUBIRI, X., *El hombre y Dios* (Madrid 1984).

Después de haber justificado en el capítulo anterior la teología espiritual como disciplina teológica, parece que está de más la pregunta de si hay cabida para la espiritualidad hoy. Si acabamos de defender la identidad de la teología espiritual, ¿por qué dudamos ahora de su objetivo inmediato en la vida real?

La contestación es obvia: Aunque la teología espiritual tenga sentido entre los teólogos, es del todo necesario conectar con la postura que se adopta actualmente ante la espiritualidad. Con la pregunta *¿Hay cabida para la espiritualidad hoy?* buscamos sintonizar con las personas que dudan hasta de si existe hoy la posibilidad para la espiritualidad, y caminar con ellas.

Esta duda, cuando no es metódica sino expresión de la propia actitud ante la espiritualidad, tiene un doble efecto en la persona:

En primer lugar, la incapacita para valorar las manifestaciones de espiritualidad que se dan en su entorno; y, aunque se encuentre ante situaciones claramente favorables a la espiritualidad, proyectará sin más sus interrogantes: ¿Qué validez tiene en nuestro mundo la espiritualidad? ¿No depende de la forma de ser, de la educación, de la formación, del contexto cultural en el que uno ha vivido o vive? ¿No es un hecho que va a menos? Y lo que aún queda, ¿no es fruto de manipulaciones interesadas? ¿Tiene, pues, todavía futuro?

Pero, además, esta duda paraliza a la persona en su respuesta religioso-espiritual. Sólo serán posibles el cultivo espiritual en uno mismo y la oferta de espiritualidad a los demás cuando uno llegue a clarificar el sentido de la espiritualidad y a valorarla.

Para responder a la pregunta *¿Hay cabida para la espiritualidad hoy?*, seguimos este itinerario: partimos del conocimiento de los vientos que corren, en parte favorables y en parte contrarios a la espiritualidad, para responder seguidamente al problema, esclareciendo lo que es la espiritualidad y señalando las condiciones y las características de un nuevo planteamiento. Estos son los puntos que estudiamos: 1) la búsqueda actual de espiritualidad; 2) los reparos que se ponen hoy a la espiritualidad; 3) el significado de la espiritualidad; 4) los condicionamientos que están haciendo posible un nuevo planteamiento de la espiritualidad; 5) las características de este nuevo planteamiento.

I. LA BUSQUEDA ACTUAL DE ESPIRITUALIDAD

El punto de partida ante los interrogantes que existen es presentar una serie de hechos que nos hablan de espiritualidad. ¿Qué demanda hay de espiritualidad en nuestro contexto?

Es común a los *nuevos movimientos eclesiales* el acento de la espiritualidad. Abrimos una enumeración que debe ser estudiada de cerca y completada [1]: Los movimientos de espiritualidad y de apostolado familiar; el scoultismo católico; el movimiento «oasi»; los focolares; la renovación carismática; el señorío de Jesús; las comunidades de base; los movimientos misioneros; los cursillos de cristiandad; las comunidades neocatecumenales; fe y justicia; adsis; opus Dei; Schönstatt; los encuentros de Taizè; las nuevas fraternidades; nuevo eremitismo; comunión y liberación; etc.

Los teólogos de la liberación están muy interesados por la espiritualidad. Puede considerarse como punto de partida el número extraordinario de la revista mexicana «Christus», diciembre 1979-enero 1980, dedicado a la espiritualidad de la liberación, en el que intervienen personas cualificadas en esa teología.

Desde esa fecha se ha multiplicado la literatura a favor de la espiritualidad: cada teólogo de la liberación tiene su artículo o libro escrito sobre espiritualidad, como: Leonardo Boff, Ignacio Ellacuría, Segundo Galilea, Bautista González Buelta, Gustavo Gutiérrez, Néstor Jaén, Jon Sobrino y José M.ª Vigil [2]. Para los teólogos de la libe-

[1] Cf AA.VV., *Dizionario degli Istituti di perfezione* (Roma 1974); AA.VV., *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche* (Roma 1980), BARCELON, F., «Las asociaciones y movimientos laicales en la vida y misión de la Iglesia», en *Teología Espiritual* 36 (1992) 171-206, GARCIA, C.-CASTELLANO, J., *Corrientes y movimientos actuales de espiritualidad* (Madrid 1987), LENOIR, F., *Les communautés nouvelles. Interviews de fondateurs* (Paris 1988).

[2] Cf BOFF, L., «Contemplativus in liberatione», en *Christus* 529 (1979), 64-68, CASALDALIGA, P.-VIGIL, J. M., *Espiritualidad de la Liberación* (Santander 1992), ELLA

ración la espiritualidad debe ser atendida; sus aportaciones son de apoyo claro a la espiritualidad.

El influjo espiritual del Oriente en Occidente es otro dato a tener en cuenta para comprender las distintas posturas que entre nosotros se adoptan ante la espiritualidad. Nos limitamos a señalar algunos cauces de su influjo actual.

a) El Oriente cristiano está influyendo por medio de las publicaciones [3]. Es cada vez más frecuente ver las firmas de sus teólogos especialistas en obras teológicas de Occidente en colaboración [4]; y sus puntos de vista son siempre de rica complementariedad. Constatamos una mayor cercanía a la teología y a la espiritualidad de las Iglesias de Oriente.

b) Señalamos el influjo de los teólogos y escritores que presentan la teología y la vida cristiana desde el contexto del Oriente asiático. Está el dato significativo de la acogida que han tenido los libros de Anthony de Mello [5].

c) Es un hecho patente que las sesiones de zen y de meditación trascendental están ya afincadas en Occidente; y se ha buscado la aplicación de métodos de inspiración oriental a la oración cristiana [6]. El influjo es tan real que fue objeto de la Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe, con fecha del 15 de octubre de 1989, sobre «Algunos aspectos de la meditación cristiana» [7].

CURIA, I., *Fe y Justicia*, en AA.VV., *Fe, justicia y opción por los oprimidos* (Bilbao 1980), 71-78; GALILEA, S., *La espiritualidad de la Evangelización* (Bogotá 1979), ID., *La inserción en la vida de Jesús y en la Misión* (Bogotá 1989), GONZALEZ BUELTA, B., *Bajar al encuentro de Dios. Vida de oración entre los pobres* (Santander 1988); ID., *El Dios oprimido. Hacia una espiritualidad de la inserción* (Santander 1988), GUTIERREZ, G., *Beber en su propio pozo* (Salamanca 1984); JAEN, N., *Hacia una espiritualidad de la teología de la liberación* (Santander 1987); SOBRINO, J., *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad* (Santander 1985).

[3] Citamos la *Collection Théophanie*, dirigida por OLIVIER CLEMENT, en *Desclée de Brouwer*, que tiene como objetivo ser lugar de encuentro con el Oriente cristiano.

[4] Cf. ANDRONIKOF, C., «Dogma e mistica nella tradizione ortodossa», en AA.VV., *La mistica* (Bologna 1991), 143-164, SPIDLIK, T., «Esperienza spirituale dell'Oriente cristiano», en SECONDIN, B.-GOFFI, T., *Corso di spiritualità. Esperienza-sistematica-proiezioni* (Brescia 1989), 210-221.

[5] Cf. DE MELLO, A., *El canto del pájaro* (Santander 1982); ID., *¿Quién puede hacer que amanezca?* (Santander 1985); ID., *Contactos con Dios* (Santander 1991), VALLES, C. G., *«Ligero de equipaje». Tony de Mello, un profeta para nuestro tiempo* (Santander 1987). Entre los autores que escriben sobre la espiritualidad cristiana desde el Oriente asiático citamos a RAGUIN, Y., *Caminos de contemplación* (Madrid 1971), ID., *Espíritu, hombre, mundo* (Madrid 1976), ID., *Atención a Dios* (Madrid 1979), ID., *La Source* (Paris 1988).

[6] Cf. JOHNSTON, W., *La música callada. La ciencia de la meditación* (Madrid 1980); LASALLE, E., *El zen entre los cristianos* (Barcelona 1975), ID., *Zen, un camino hacia la propia identidad* (Bilbao 1990).

[7] «Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe a los Obispos de la Iglesia

Otro exponente de la espiritualidad actual es el fenómeno de los *nuevos movimientos religiosos.* Estamos ante un hecho que es complejo, porque no es fácil ni definirlo ni precisar sus causas, y, a su vez, extenso, porque se da en los países más diversos y en las culturas más dispares [8].

a) Los nuevos movimientos religiosos que han surgido en *las religiones autóctonas* de pueblos del tercer mundo. El número es grande; sólo en Africa aparecen censados seis mil movimientos [9].

b) Los nuevos movimientos religiosos *dentro de las grandes religiones del Hinduismo, Budismo y del Islam.* En el interior del Hinduismo son conocidos: la «misión de la luz divina», Ananda Marga, Hare Krishna y la meditación trascendental. En el Budismo los movimientos están ligados a la extensión del zen como método de meditación [10]. Y dentro del Islam se han producido grupos religiosos de reforma, entre los cuales se encuentran el *bab* o *babismo* y el Bahaullah [11].

c) Los *grupos dentro del cristianismo,* a los que más propiamente se aplica el término de «sectas» [12]. Cabe citar la familia pietista-metodista; la familia pentecostalista; las *Free churches* europeas y americanas: menonitas y cuáqueros; la familia bautista; la adventista; los testigos de Jehová; etc. La fuerza que hoy tienen las sectas es una clara interpelación a las Iglesias.

d) El *ocultismo,* que supera las fronteras de lo religioso y que comprende fenómenos como el espiritismo, la astrología, la adivinación en todas sus formas, etc., cuenta con una aceptación que va a más [13].

Católica sobre algunos aspectos de la meditación cristiana», en *AAS* 82 (1990) 362-379 *(Ecclesia* 50 (1990) 82-90).

[8] Cf AA.VV , «Nuevos movimientos religiosos», en *Concilium* 181 (1983) 1-184, BECKFORD, J. A , *New Religious Movements and Social Rapid Change* (London 1986); BROCKWAY, A R -PAJASHEKAR, J P , o.c., GARCIA-HERNANDO, J , o c , GORDON MELTON, J., o c., GUERRA, M., *Los nuevos movimientos religiosos* (Pamplona 1993), J MARTIN VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura* (Madrid 1993), 53-79; PUECH, H. CH , *Historia de las religiones XII Movimientos religiosos de la aculturación* (Madrid 1982), SUDBRACK, J , o.c

[9] Cf PUECH, H CH , o.c

[10] Cf GORDON MELTON, J., o.c , 161-167, AREVIND SARMA, «New Hindu Movements in India», en BECKFORD, J A., o.c , 220-239

[11] Cf AA VV , «El Islam Un desafío para el cristianismo», en *Concilium* 253 (1994) 389-558, GORDON MELTON, J , o.c., 158-159, SAID AMIN ARJOMAND, «Social Change and Movements of Revitalization in Contemporary Islam», en BECKFORD, J A , o c., 87-112

[12] Cf. GORDON MELTON, J., o c , MORALEDA, J , «Las sectas hoy, Nuevos Movimientos Religiosos», en *Cuadernos Fe y Secularidad* 20 (Madrid 1992), SALVATIERRA, A , «Las sectas, desafío a la Nueva Evangelización», en *Surge* 50 (1992) 20-43, WILSON, B , *Sociología de las sectas religiosas* (Madrid 1970)

[13] Cf. DI NOLA, A., «Occultismo ed esoterismo», en *Enciclopedia delle Religioni* IV (Firenze 1972), 1175-1179, PIKAZA, X , «Esoterismo», en *DTDC,* 451-474.

e) Una de las formas más difundida actualmente de los nuevos movimientos religiosos es la conocida con el nombre de *New Age* o *Nueva Era* [14].

Otro claro exponente de la búsqueda actual de espiritualidad es *el aumento de publicaciones* sobre el tema religioso, en sentido amplio. Las editoriales católicas más importantes tienen su colección de espiritualidad. Entre las de España, Desclée tiene la colección «Biblioteca catecumenal»; PPC, «Pastoral Aplicada»; Sal Terrae, «Manresa», «El Pozo de Siquem», «Servidores y Testigos»; San Pablo tiene «Betania», «Tabor», «Clásicos cristianos», «Por el Reino», «Remanso», «Testigos», «Vidas breves», «Fermentos», «Alba»; San Pío X, «Oración y celebración de la fe»; Secretariado Trinitario publica «Mundo y Dios», «Hombre interior», «Trinidad y vida», «Testigos»; Sígueme edita «Pedal» y «El rostro de los santos»; Sociedad de Educación Atenas tiene «Aldaba», «Edelweiss»; y Verbo Divino, «Caminos al andar» y «Surcos». Otras editoriales, como la BAC, tienen una gran parte de su producción dirigida a la vida cristiana y a su espiritualidad.

Se multiplican las *iniciativas de búsqueda o fomento de espiritualidad:* cursos de formación religiosa permanente; grupos de formación y de cultivo espiritual en las parroquias; demanda actual de ejercicios espirituales de mes y de los ejercicios de ocho días: su aceptación y la forma en que se practican; proliferación de las casas de oración o de espiritualidad; experiencias en los monasterios; experiencias misioneras; cursos de profundización bíblico-teológica.

La actualidad del tema se manifiesta también a nivel de organización de estudios de espiritualidad. Los distintos cursos de Formación Permanente de los sacerdotes y de los religiosos dedican cada vez mayor atención a la espiritualidad. Las Universidades y las Facultades teológicas, en sus Semanas y Congresos, prestan creciente interés a las inquietudes de la espiritualidad [15]. Los programas que se ofrecen desde los secretariados nacionales y diocesanos, las delegaciones y las parroquias, tratan de potenciar la vida del religioso, del

[14] Cf. BERZOSA, R., «New Age: un nuevo reto a la Teología», en *Lumen* 40 (1992) 267-280; ID., «New Age y cristianismo», en *Religión y Cultura* 40 (1994) 17-43, FERGUSSON, M., «The New Age Movement», en GORDON MELTON, J., o.c., 123-124, KEHL, M., *«Nueva era» frente al cristianismo* (Barcelona 1990); SARRIAS, C., «La "Nueva Era" (New Age): ¿Nueva religión para una nueva humanidad? Reflexiones críticas», en *Sal Terrae* 80 (1992) 659-674

[15] Citamos: el Congreso Teresiano Internacional celebrado en el «Teresianum» de Roma, 14-18 abril 1982, *Vita cristiana ed esperienza mistica* (Roma 1982), el Simposio en la Gregoriana, 28 abril-1 mayo 1989, *L'antropologia dei maestri spirituali* (Tormo 1991); y el Congreso de teología celebrado en las Facultades de Deusto y Vitoria, 12-16 febrero 1990, *Pluralismo socio-cultural y fe cristiana* (Bilbao 1990).

sacerdote [16] y del fiel cristiano. Por fin, la aportación de los teólogos actuales al tema de la espiritualidad muestra el interés por la vivencia de lo religioso [17].

II. REPAROS ACTUALES A LA ESPIRITUALIDAD

1. **Reparos más comunes**

Algunos encuentran dificultad en el mismo *término «Espiritualidad»*. Lo rechazan:

Por ambiguo. El término «espiritual» tiene varios sentidos: puede referirse también a lo psíquico, a lo inmaterial, a las personas de espíritu sensible. Según esto, «espiritual» sería lo contrapuesto a lo material, a lo temporal.

Por negativo. Potenciaría el dualismo de la persona enfrentando el espíritu a la materia.

Por su contenido demasiado religioso, y de una religión establecida; aceptarían una espiritualidad más «secularizada».

No respondemos ahora a estas acusaciones, pero nos hacemos cargo de que dejan en evidencia la necesidad que hay de un planteamiento exacto de lo que es la espiritualidad.

Se siente *temor a la manipulación desde la espiritualidad.* La posibilidad de tal manipulación se apoya en hechos reales: desde la espiritualidad se puede alimentar una involución y también una revolución. Para diagnosticar el terreno que se pisa no basta el uso que se hace del término espiritualidad; se necesita analizar su contenido: ¿qué se entiende por espiritualidad? ¿Puede entenderse la espiritualidad como *un medio para*?

La espiritualidad *ha perdido credibilidad* por los planteamientos anacrónicos y también interesados que los «espirituales» han hecho, a veces, de ella.

No es infrecuente asociar la espiritualidad a un tipo de cristiano superior a la media común, por lo que se deja la *espiritualidad para un cristianismo de elite.*

[16] Subrayamos la importancia que tienen para la espiritualidad de los sacerdotes las celebraciones: del Simposio (1986), *Espiritualidad del presbítero diocesano secular* (Madrid 1987); del Congreso (1989), *Espiritualidad sacerdotal* (Madrid 1989); y del Simposio (1992), *La formación permanente de los sacerdotes* (Madrid 1993).

[17] Citamos cuatro títulos recientes: ALVAREZ BOLADO, A., *Mística y secularización. En medio y a las afueras de la ciudad secularizada* (Santander 1992); BERZOSA, R., «¿Vuelve lo religioso? Apuntes desde un marco de referencia socio-cultural», en *Surge* 50 (1992) 44-63; MARTÍN VELASCO, J., «La experiencia de Dios desde la situación y la conciencia de la ausencia», en AA.VV., *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista* III (Valladolid 1993), 213-247; ZUNZUNEGUI, J. M., «El "homo religiosus" hoy», en *Iglesia Viva* 146 (1990) 151-176.

Se *desconfía de la espiritualidad* como creadora de unidad de la persona. Existe una mentalidad bastante compartida de que la tensión dentro de la conciencia entre el bien y el mal no sólo no es integrada por la espiritualidad, sino que incluso es alimentada por ella en perjuicio de la persona.

La espiritualidad es conceptuada de *inactual y alienante.* Es la forma de detener el tiempo y ponerse en contra de la mentalidad actual caracterizada por la técnica, la autonomía de lo temporal, la secularización y la opción socio-política. Se teme a la alienación que surja de una espiritualidad ahistórica y atemporal.

Se acusa a los espirituales de *narcisismo individual y comunitario.* Es la visión de la espiritualidad individual y de grupo, cuando se centra en ellos mismos.

Hay personas que se han visto obligadas a unas formas de espiritualidad sin contar con el proceso de su asimilación; el resultado suele ser *la sensación de hartura espiritual.* La espiritualidad es vida; y, como tal, tiene su ritmo de desarrollo. Todo planteamiento espiritual que violente a la persona engendra un rechazo que deja huellas de no fácil tratamiento y superación.

Los reparos a la espiritualidad son a veces la respuesta a *las exigencias de la espiritualidad.* Si aceptamos, de entrada y como aproximación, que *la espiritualidad es la vida estructurada desde la fe,* la espiritualidad comporta inmediatamente una serie de compromisos: la particularización del camino de la vida, la diferenciación en relación con los demás, la actitud de una desinstalación permanente. Las exigencias que supone una vida de fe son un punto muy a tener en cuenta en el momento de hacer lectura de los reparos que se ponen a la espiritualidad.

El peligro de ideologización de la espiritualidad. Se trata sencillamente de convertir la espiritualidad en una ideología y utilizarla como tal. No son extraños los ejemplos de personas que tienen una ideología hecha desde una línea de espiritualidad, pero que viven sin espiritualidad.

Se teme *la privatización de la espiritualidad.* El reparo está en que la espiritualidad favorece —dicen— al intimismo y no secunda la solidaridad y el compromiso socio-político. Para muchos, la espiritualidad sólo evoca «prácticas» religiosas. Se pide una espiritualidad más comprometida.

Otro reparo es el de *los partidismos desde la espiritualidad.* El reparo se basa en la experiencia de haber conocido espiritualidades que se presentaban de forma excluyente. Las espiritualidades excluyentes son un mal servicio a la espiritualidad. Queda planteado el tema de la espiritualidad y las espiritualidades.

La espiritualidad aparece como *carente de sentido práctico* El reparo proviene de la primacía del pragmatismo y de la exaltación de la etica utilitarista, que deja a la espiritualidad vacía de sentido ¿Para qué sirve? Y, aun suponiendo un período de esfuerzo y de superación, la duda sobre el sentido vuelve a aparecer ¡Demasiado costo para lo que se saca de la espiritualidad!

La espiritualidad parece seguir vertida en *«odres viejos»* Se siente la necesidad de liberarla de formas obsoletas y verter el vino nuevo en odres nuevos Se pide creatividad para las formas nuevas de espiritualidad

La respuesta global a estos reparos es la siguiente: se puede caer en todos los defectos que han sido denunciados, pero el fallo no está en la espiritualidad en si —que rectamente entendida y bien vivida no incluye ninguno de dichos defectos— sino en la forma defectuosa que uno tiene de entender o vivir la espiritualidad, porque, en ese caso, puede tenerlos todos

La espiritualidad en sí no es contestada hoy por los teologos, los pensadores y escritores en la Iglesia, los reparos que detectan no los aprovechan para desconfiar de la espiritualidad, a lo más los utilizan para justificar un nuevo planteamiento de la espiritualidad

2 **Reparos especiales**

Son los que pueden surgir desde las ciencias del hombre De hecho, los reparos que vienen desde algunas concepciones de la psicología de la religión y de la sociologia de la religión suelen producir un impacto especial En este contexto surge este tipo de preguntas La espiritualidad ¿es para todos?, ¿es de toda psicología?, ¿es de siempre y para siempre?, ¿es universal?

a) *Los reparos desde la psicología*

El reparo aparece con toda la fuerza desde el momento en que se presente la espiritualidad como *mero recurso psicológico* Y es de dominio común que muchos no ven en la espiritualidad más que un recurso psicológico que proporciona una *seguridad*, una *serenidad* y un *campo de afirmación* encubriendo las realidades interiores profundas, a veces desequilibradas, de la persona De aqui se pasa con facilidad a afirmar que la espiritualidad es propia de personas débiles, de personas menos personas, y que en la medida en que la persona madure, tendrá menos necesidad de espiritualidad.

El caldo de cultivo de la religión —de la espiritualidad— es el hombre frustrado La espiritualidad se presenta para tranquilizar al hombre que esta angustiado por su sentimiento de culpabilidad, por la conciencia de su miseria moral, por la dura realidad de la muerte, por no existir garantía de un orden moral El hombre frustrado encuentra la solucion en la espiritualidad, que le da respuesta a todo

Esta descripción esta inspirada en la crítica freudiana de la religión Es un hecho que la cultura de hoy tiene que contar con Freud, que aporta una nueva interpretación del fenomeno humano A Freud se le puede y se le debe valorar por su aportación a la antropología, pero no está a la misma altura, ni mucho menos, su aportación a la religión [18] Desde su visión antropológica no llegó a reconocer la autonomía de la religión, como lo hizo con el arte, sino que la redujo a mera psicología y la calificó de ilusión, de neurosis y de recurso primitivo Aunque actualmente se reconozcan las limitaciones del freudismo, la sospecha sobre la espiritualidad está introducida

La crítica que Freud hace de la religion está en la calle El parón ante la espiritualidad existe y es fácil de justificarlo a base de la sospecha. ¿Será todo sugestión? ¿Se reducirá a mera necesidad subjetiva? ¡Empecemos a ser normales y liberémonos de todo condicionamiento!

Para contrarrestar estos planteamientos no basta, aunque se necesite, la afirmación de que la espiritualidad tiene su autonomía y que tiene en cuenta las leyes estructurantes de la persona, es del todo necesaria la respuesta de la misma psicologia Esa respuesta la tenemos ya [19]. Es un buen contraste poder escuchar a Frankl que, refiriéndose a la aportación de Freud, afirma

> «Que nosotros, mas tarde, hayamos alcanzado a ver y conocer en el ambito del "inconsciente" algo mas que meros instintos, que, por encima de todo lo instintivo inconsciente hayamos podido comprobar algo asi como un inconsciente espiritual, de una espiritualidad inconsciente y hasta de una fe inconsciente, todo eso pertenece a otra

[18] Cf AA VV, *Actualidad de Freud* (Salamanca 1991), CENCILLO, L, *Aportaciones de Freud al cristianismo* en AA VV, *Jesus de Nazaret y S Freud Simposio de psicoanalisis y teologos* (Estella 1974), GARCIA, M, *Freud o la irreligiosidad imposible* (Estella 1974), RICOEUR, P, *De l interpretation Essai sur Freud* (Paris 1965), VERGOTE, A, o c

[19] Citamos entre otros ALLPORT, G W, *L individuo e la sua religione* (Brescia 1972), FRANKL, V E, o c, ID, *Ante el vacio existencial Hacia una humanizacion de la psicoterapia* (Barcelona 1980), ID, *Presencia ignorada de Dios Psicoterapia y religion* (Barcelona 1980), ID, *El hombre doliente Fundamentos antropologicos de la psicoterapia* (Barcelona 1987), FROMM, E, *Psicoanalisis y religion* (Buenos Aires 1975), R GIRARD, l c, JAMES, W, *Las variedades de la experiencia religiosa* (Barcelona 1982), JUNG, C J, *Psicologia e Religione* (Milano 1977)

página y no disminuye en nada el mérito que tributamos a la obra y a la doctrina de Freud»[20].

En esta afirmación de Frankl se ve con evidencia que la psicología contempla la posibilidad de un planteamiento de espiritualidad.

b) *Reparos desde la sociología y las teorías funcionales de la religión*

Existe actualmente una crítica de la religión —y consecuentemente de la espiritualidad— hecha desde la sociología de la religión[21]. El reparo puede presentarse de dos formas:

Se puede *ver la religión sólo como factor integrador de la sociedad.* La sociología de la religión entiende la religión *desde* la sociedad y *en* la sociedad; ve a la religión en función de la sociedad y la valora como *factor de integración social*[22]. Es válido lo que sirve a la sociedad y mientras sirva a la sociedad. Y sin más, el camino de la relativización de la religión está abierto: una vez que la sociedad llega a su madurez, la religión ha perdido su sentido, su razón de ser.

El reparo puede ser fuerte cuando a la religión sólo se la ve en función de la sociedad y se proclama que ha dejado de influir en las grandes estructuras asociativas; en este contexto aparece como un valor poco cotizable.

El reparo puede presentarse también porque se reduce la religión a mera proyección de significaciones humanas. La explicación que dan a dicha reducción es muy elemental: el hombre ha estado necesitado de dar sentido a la existencia y la religión le ha ofrecido el sentido que necesitaba. Por medio de lo sagrado el hombre ha podido concebir un cosmos como algo significativo[23]. La religión ha desempeñado un papel estratégico en la empresa humana de construir el universo y de mantener y legitimar el orden humano.

[20] FRANKL, V. E., *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia* (Barcelona 1980), 41.

[21] Cf. INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Sociología de la Religión y Teología* I-II (Madrid 1975-1978). (Estudio bibliográfico).

[22] Cf. DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris 1960); J. MARTIN VELASCO hace una crítica al planteamiento de Durkheim en su obra *Introducción a la Fenomenología de la Religión* (Madrid 1978), 34-39.

[23] Cf. BERGER, P., *Para una teoría sociológica de la religión* (Barcelona 1971); ID., *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural* (Barcelona 1975); LUCKMANN, T., *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna* (Salamanca 1973); YINGER, M., «La religión como factor de integración», en FUSTENBERG, F., *Sociología de la religión* (Barcelona 1976), 77-88.

El reparo puede ser fuerte al reducirse la religión a proyección humana. Esta relativización tan radical no facilita que el creyente plantee la estructuración de su persona desde el valor absoluto de la fe.

Recogemos el reto, pero también conviene que captemos la nueva sensibilidad que hoy se da ante lo religioso. Aducimos esta reciente afirmación de Luckmann:

> «Las profundas transformaciones sociales y culturales resultantes de la modernidad no han cambiado la naturaleza religiosa constitutiva de la existencia humana. Quizá pueda afirmarse que tales procesos han cambiado la naturaleza religiosa de la existencia humana, pero no la han borrado» [24].

III. QUE ENTENDEMOS POR ESPIRITUALIDAD

A lo largo de estas páginas se echa en falta, cada vez con más urgencia, la definición de la espiritualidad. No podemos responder a la pregunta de si actualmente hay cabida para la espiritualidad si no planteamos qué entendemos por espiritualidad; como tampoco podemos dar una respuesta a los variados y numerosos reparos que nos han salido al paso sin saber el contenido de la espiritualidad.

1. **Punto de partida: Visión antropológica de la espiritualidad**

El término «spiritualis» es un vocablo típicamente cristiano; y la palabra «spiritualitas», a la que se la consideraba hija de la modernidad en el siglo XVII y, más en concreto, de la escuela espiritual francesa, aparece ya en el siglo V en este texto de Pelagio «Age, ut in spiritualitate proficias», y luego en escritos posteriores [25]. Pero ahora necesitamos estudiar la espiritualidad sobre la base más amplia posible, para llegar a una comprensión completa de la misma. Buscamos profundizar en las raíces antropológicas de la espiritualidad.

Las dimensiones que se consideran esenciales de toda espiritualidad son: *el camino hacia el interior, el camino a lo trascendente,* y *el camino hacia los otros.*

[24] LUCKMANN, T., «Religion and the Social Conditions of Modern Consciousness», en AA VV , *II Congreso Mundial Vasco Filosofía, Etica y Religión* (Vitoria 1988), 405-416

[25] Cf. SECONDIN, B -GOFFI, T., *Corso di spiritualità*, 9

a) *El camino hacia el interior. La interioridad*

La interioridad es tan esencial a la espiritualidad que se la considera el denominador común de toda espiritualidad, y sirve de lazo de unión entre la espiritualidad cristiana y las no cristianas. ¿Cuál es su fundamentación?

Es muy importante recoger el dato que nos ofrece *la fenomenología de la religión:* el camino hacia el interior ha sido una de las dimensiones de la espiritualidad que se ha hecho presente a lo largo de la historia. Se trata, además, de un dato que no se pierde en la historia, sino que está hoy al alcance de nuestra observación.

Reflexionando sobre el tema, Hans Urs von Balthasar nos da su explicación [26]: El camino hacia el interior es fruto de la tendencia elemental de orientar todo hacia ese punto absoluto del espíritu en la persona. El hombre se entiende a sí mismo como espíritu y se define como espíritu. El espíritu es el que hace patente la totalidad del ser. Así lo explica el *nous* de los antiguos (desde Anaxágoras hasta Plotino), el *pneuma-spiritus* de los cristianos (desde los alejandrinos hasta los victorinos), el *espíritu* de los modernos (como síntesis subjetivo-objetivo del ser en Hegel).

El cristianismo nos ofrece su propia fundamentación a la interioridad. En la tradición cristiana ha tenido gran importancia el adjetivo «pneumatikós», espiritual. Este término, usado por san Pablo (1 Cor 2,13-15; 9,11; 14,1), pasa a designar el centro de la existencia cristiana. Lo distintivo de lo propiamente cristiano ha estado designado a lo largo de los siglos por el término «espiritual» [27].

También aparece la interioridad cuando se presenta la experiencia espiritual cristiana como el objeto de la teología espiritual y se señala como primer paso del estudio abordar la realidad misma de la vida espiritual en su relación con la vida divina [28].

b) *El camino a lo trascendente*

La espiritualidad supone relación con lo trascendente, con el Misterio. ¿Cuál es su fundamentación?

El dato de la relación entre la espiritualidad y lo trascendente, el Misterio, está muy presente *en la fenomenología de la religión.* Juan Martín Velasco, después de afirmar la relación con el Misterio, da un paso más y estudia la naturaleza de dicha relación: desde la feno-

[26] Cf. BALTHASAR, H. U. VON, «El Evangelio como criterio y norma de toda espiritualidad en la Iglesia», en *Concilium* 9 (1965) 7-8.

[27] Cf. SUDBRACK, J., «Espiritualidad», en *SM* II, 831.

[28] Cf. BERNARD, Ch. A., *Teologia spirituale* (Milano 1989), 19.

menología de la religión llega a afirmar que la relación religiosa, al mismo tiempo que es actitud extática o de reconocimiento, es *actitud salvífica.* Es llamativo que desde la fenomenología pueda afirmarse que «todas las manifestaciones de la historia de las religiones, de una u otra forma, están penetradas por el sabor de la salvación», y que «la salvación no es resultado de una conquista del hombre, sino fruto de la gracia» [29].

El cristianismo es claro exponente de la relación de la espiritualidad con lo trascendente. Es esencial a la espiritualidad cristiana sacar su fuerza vital de la acción salvífica de Dios en Jesucristo, presente en la Iglesia y transmitida por su palabra y los sacramentos. Esta es la línea que se ha seguido en la historia de la espiritualidad cristiana: la espiritualidad ha estado más pendiente de los hechos salvíficos que se viven en la fe de la Iglesia que de las reflexiones sobre el hombre creyente. Esta es su originalidad y su riqueza.

c) *El camino hacia los otros*

El camino hacia los otros es la tercera dimensión, también esencial, de la espiritualidad. Es la dimensión a veces más reclamada, y a su vez la menos contemplada. ¿Cuál es su fundamentación?

El hombre en cuanto espíritu está abierto a lo universal y comprometido con ello, trascendiendo las propias fronteras; está impulsado hacia los otros y a la actuación en el mundo. Von Balthasar afirma:

> «Partiendo de la espiritualidad del *eros* (Platón), del *desiderium* (Agustín), del *amor-appetitus* (Tomás), el espíritu se nos muestra sobre todo como trascendencia, de tal modo que participa en la absoluticidad por aquella tendencia suya que consiste en salir de sí mismo hacia el absoluto. Esta trascendencia se refleja en el segundo aspecto como relación a las cosas, *servicio* altruista... Partiendo de la espiritualidad de la acción (Aristóteles) hay que afirmar ... que el eros encuentra en el ámbito del mundo su campo de acción, de acreditación, instrucción y purificación. Este ámbito encierra necesariamente para el hombre un doble sentido: es eros del yo para con el tú tanto en el plano sexual como en el suprasexual (amistad) y es eros como dedicación a lo comunitario (pueblo, estado, humanidad) y a la obra común del género humano (cultura, técnica, progreso)» [30].

[29] MARTIN VELASCO, J., o.c., 142; 146; 308-309; cf. GONZALEZ DE CARDEDAL, O., «El misterio y su significación gratificante o salvífica para el hombre», en su obra *Etica y Religión* (Madrid 1977), 92-98.

[30] BALTHASAR, H. U. VON, a.c., 11-12.

Esta apertura hacia los otros viene exigida, también, desde *la misma noción de persona*. Sin olvidar el pensamiento tradicional escolástico de persona, hoy se le ve enriquecido. Si se ha afirmado que la persona está constituida por un centro independiente y libre, hoy se ve que ese centro es esencialmente relación, comunión y diálogo. L. Boff:

> «La reflexión moderna completó la definición del pensamiento clásico al destacar que el yo permanece en su libertad al relacionarse con un Tú. Si se quiere conservar el lenguaje de la tradición, había que decir que persona es una substancia relacionada o bien una relación substanciada» [31].

El cristianismo apoya totalmente la tesis a favor del camino hacia los otros como dimensión esencial de la espiritualidad desde el mandato recibido de amar al prójimo (Mt 22,34-40). La espiritualidad cristiana es espiritualidad del amor gratuito.

2. Distintas formas de entender la espiritualidad

Después de haber estudiado las dimensiones de la espiritualidad, precisamos su contenido.

a) *Aproximaciones a la definición de espiritualidad*

Para comprender las distintas definiciones que hoy se dan de la espiritualidad debe tenerse en cuenta que existe una sensibilidad especial ante su definición. No debe olvidarse que está cercana la experiencia de ver cómo desapareció todo planteamiento de espiritualidad; y al retomarse hoy se exige toda garantía: que se tenga presente lo esencial de la espiritualidad y que se la estudie en relación con la propia identidad.

Como resulta del todo imposible recoger todas las definiciones que se han dado y que se dan de la espiritualidad, señalamos aquellas que pueden ser significativas [32].

Es común presentar la espiritualidad como sinónimo de *vivir bajo la acción del Espíritu*. Vida espiritual y vida en el Espíritu se presentan como la misma realidad. Todos los autores de teología espiritual comienzan hoy su tratado con la referencia al Espíritu.

[31] BOFF, L., *El destino del hombre y del mundo* (Santander 1978), 74

[32] Es una buena ayuda para el tema el artículo de E. PACHO, «Definición de la "espiritualidad". Respuestas y tratamientos», en *Burgense* 34 (1993) 281-302

No cabe duda de que la presencia del Espíritu es lo más radical en la espiritualidad. Pero se necesitan, además, otros datos.

Se presenta también la espiritualidad como *la forma envolvente y unificadora* de entender toda la vida: Dios, el hombre, la muerte, el universo, la historia, el amor. Hans Urs von Balthasar la describe:

> «La actitud básica, práctica o existencial, propia del hombre y que es consecuencia y expresión de una visión religiosa —o, de un modo más general, *ética*— de la existencia» [33].

Llamamos la atención de que esta descripción, que plantea abiertamente la espiritualidad como expresión de la persona integrada desde el valor religioso, va a marcar a las definiciones posteriores. Busca directamente la integración de la persona en la espiritualidad [34].

Nos falta otro paso importante: la concreción de la espiritualidad cristiana. Con la clave ofrecida por von Balthasar es fácil ver la espiritualidad cristiana como *la integración de toda la persona desde la fe, la esperanza y el amor*. Es el planteamiento que hace A. M. Besnard:

> «La espiritualidad, en el fondo, no es más que la estructuración de una persona adulta en la fe, según su propia inteligencia, su vocación y sus carismas por un lado, y las leyes del universal misterio cristiano por otro» [35].

Estas definiciones han contado con una buena acogida; y nos lo demuestra el hecho de que las definiciones posteriores contienen el mismo espíritu [36].

[33] BALTHASAR, H U VON, a c , 7-8.

[34] En la misma línea está la descripción que hace J SOBRINO «Se busca aquella espiritualidad que sintetice el ser hombre y el ser creyentes, el salvar y el ser salvados, el servir a Dios y el remitirse a Dios», *Liberación con espíritu,* 60

[35] BESNARD, A M , «Tendencias dominantes en la espiritualidad contemporánea», en *Concilium* 9 (1965) 27

[36] El teólogo moralista B FRALING dice: «La espiritualidad cristiana es la modalidad, llevada a cabo por el Espíritu, de la existencia de fe en su totalidad, modalidad en la que la vida del espíritu de Cristo se forma y se desarrolla en nosotros en una concreción condicionada históricamente», A ROTZETTER afirma que la espiritualidad es «la existencia del cristiano en cuanto dada por el Espíritu de Dios y desarrollada, a partir de su acogida, en la multiplicidad de la vida» (Tomadas las dos definiciones de WEISMAYER, J , *Vida cristiana en plenitud,* 23-24) J MARTIN VELASCO afirma: «La espiritualidad es, pues, la forma concreta que cobra la identidad cristiana encarnada en las circunstancias propias de la vida de un cristiano o de un grupo de cristianos»: «La espiritualidad del presbítero diocesano en la coyuntura histórico-social actual», en COMISION EPISCOPAL DEL CLERO, *Espiritualidad del presbítero diocesano secular Simposio* (Madrid 1987), 373

b) *La espiritualidad como la estructuración de toda la persona desde la vida teologal. Sus implicaciones*

La espiritualidad entendida desde esta clave entraña una serie de implicaciones:

La espiritualidad se entiende *en referencia a la estructura de toda la persona,* no como algo que se sobreañade o como algo accidental a la persona. En esta estructuración de *toda la persona* deben estar presentes todas las dimensiones de la persona —también la inserción en el mundo y las relaciones con los demás—. Nada queda fuera: actitudes, comportamientos, relaciones. La espiritualidad se presenta como *resultado* de dicha integración; no como una programación que responde a un deseo o a una aspiración. La espiritualidad es vida, se vive.

Esta estructuración se hace desde la fe, desde la madurez de la fe o desde la vida teologal. *Todo* debe estar en coherencia con la realidad teologal de la persona: «hijo y hermano en Cristo». La espiritualidad hace referencia a la misma *identidad* del cristiano. La relación con la identidad va ser un punto clave en el planteamiento de la espiritualidad.

Es la misma identidad de cristiano la que incluye espiritualidad. No es un sobreañadido, ni tampoco es un ropaje adicional a lo que supone ser cristiano. La espiritualidad es de la identidad de la persona cristiana. No se trata tanto de estar imponiéndose una espiritualidad, cuanto de vivir la espiritualidad en consecuencia con la propia identidad cristiana. Lo mismo puede decirse de la espiritualidad del vocacionado según sea la identidad del carisma [37].

La espiritualidad no es, pues, un dato previo, desde el cual se fija la identidad de la vida cristiana, sino al revés. Siempre hay peligro de fijar la concepción de ser cristiano desde una espiritualidad entendida y vivida como un valor en sí misma.

[37] Aducimos estos datos: la relación entre la espiritualidad e identidad fue el punto de partida del Simposio de espiritualidad sacerdotal, y tuvo en él una total confirmación [cf GAMARRA, S., «Líneas de convergencia en la espiritualidad del presbítero diocesano secular», en COMISION EPISCOPAL DEL CLERO, *Espiritualidad del presbítero diocesano secular. Simposio* (Madrid 1987), 679]; y en la misma clave se celebró el Congreso (1989) y se desarrolló el Sínodo de Obispos 1990 [cf MARTIN ABAD, J., «Apuntes para una memoria más completa Sínodo '90. inadvertido, pero fundamental», en *Ecclesia* 50 (1990), 1939]. La Exhortación postsinodal *Pastores dabo vobis* de JUAN PABLO II ha querido esclarecer la «verdad» de la identidad del sacerdote (n 11) como fundamento ineludible de toda ulterior reflexión sobre su espiritualidad y formación Esta convergencia de datos apoya el planteamiento de la relación entre espiritualidad e identidad

Con el estudio de las dimensiones de la espiritualidad y con las definiciones que nos han ofrecido, tenemos ya unos elementos fundamentales para comprender el contenido de la espiritualidad.

IV. LOS CONDICIONAMIENTOS DE UN NUEVO PLANTEAMIENTO DE LA ESPIRITUALIDAD

Este apartado responde a la preocupación de cómo estudiar y presentar hoy la espiritualidad. ¿Desde qué coordenadas debe hacerse el planteamiento de la espiritualidad? ¿Qué sensibilidades están en juego?

1. **Antropología y espiritualidad**

Uno de los puntos más fundamentales para valorar hoy la espiritualidad es la relación que existe entre la espiritualidad y la antropología. Difícilmente puede hacerse hoy un planteamiento de espiritualidad, y mucho menos de mística, que no tenga conexión con la antropología. Como veremos a continuación, la antropología es hoy uno de los condicionamientos más fuertes para el planteamiento de la espiritualidad [38].

Al plantear la relación entre la espiritualidad y la antropología nos marcamos estas metas:

Fundamentar bien la espiritualidad. A veces se hace descansar la espiritualidad en consideraciones piadosas; y cuando se la ve sin base humano-teológica pierde toda credibilidad.

Ver la espiritualidad como connatural al hombre. Es necesario llegar a comprender que ser espiritual es propio de quien ha asumido todo su ser de persona. Se puede decir que quien no vive la espiritualidad no ha asumido plenamente su ser de persona. De esta forma desaparece un cierto carácter de obligatoriedad extrínseca con el que la espiritualidad se ha podido presentar o se presenta todavía hoy.

Capacitarse para responder a los interrogantes de inspiración antropológica. No se trata solamente de los interrogantes más comunes, como pueden ser: si la espiritualidad es solamente de personas en situación «límite»; si es propia de un subdesarrollo; si es la evasión de la urgencia de compromiso, sino de los interrogantes que

[38] Cf RUIZ DE LA PEÑA, J L, *Las nuevas antropologías Un reto a la Teología* (Santander 1983), ALFARO, J, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca 1988); MARTIN VELASCO, J., *El encuentro con Dios Una interpretación personalista de la religión* (Madrid 1976).

plantean la relación interpersonal con Dios en verdad y sin proyecciones.

Liberarse del complejo ante la espiritualidad. Los complejos que pueden darse con relación a la espiritualidad pueden ser varios: «que no se lleva»; «que no es de todos»; «que no va con la propia psicología». La liberación del complejo comporta sin más una dosis de seguridad interior y exterior en el comportamiento de uno mismo. Pretendemos, pues, *buscar la garantía de estas afirmaciones:* La espiritualidad es de todos, va con todos y es actual.

a) *Antropología humana*

Si nos planteamos un estudio fundamentado de la relación entre la espiritualidad y la antropología es obligado que ofrezcamos la base más amplia posible a nuestra reflexión.

1) *Punto de partida: la aportación de la fenomenología de la religión.* Partimos de la descripción que nos ofrece J. Martín Velasco:

> «La religión aparece como un hecho humano, compuesto por manifestaciones de todo tipo: prácticas, creencias, instituciones, etc., culturalmente condicionadas, y surgidas del reconocimiento por el hombre de una realidad sobrenatural a la que se atribuye la salvación de la propia vida» [39].

Pero ¿qué es lo esencial de la religión?

a) No es suficiente para definir un hecho como religioso atender la función que desempeña en la vida del sujeto o de la comunidad. Es verdad que la religión *ofrece* finalidad y sentido a la vida, que *estructura* la persona y le da armonía, que *da* cohesión al grupo; pero estas funciones y funciones análogas pueden desempeñarlas también otras actividades no religiosas.

b) El elemento central de toda religión es *la realidad sobrehumana o sobrenatural con la que el sujeto entra en relación.* Este reconocimiento supone que el hombre se *trascienda.* En el trascenderse está la diferencia entre la verdadera y la falsa religión: trascenderse a lo sobrehumano —Dios buscado y reconocido como Dios— o posesionarse de un absoluto, convirtiéndolo en ídolo.

[39] MARTIN VELASCO, J., «La religión en el hombre», en *Communio* 2 (1980) 325. Seguimos al autor en este tema.

Se comprende que la verdadera religión-espiritualidad *enriquece* a la persona *auto-trascendiéndose;* en cambio, la falsa religión *aliena* esclavizándola bajo el dominio de algo inferior a la persona.

c) Elemento de gran importancia: *la relación personalmente vivida* con la realidad suprema. La religión es una relación asumida; es una relación personalmente ejercida, no se reduce a mera intención.

Es, además, una relación integral, de *todo el hombre.* No hay en el hombre un órgano específico para lo religioso. La religión es una relación que afecta a la persona como tal y la compromete por completo. Por eso, no se puede decir que la religión sea una función especial del espíritu humano, sino que es algo más radical: la *dimensión de profundidad de todas las actividades humanas.*

d) Lo que acabamos de decir nos da la clave para interpretar la *religión como un hecho humano.* No se quiere decir que sea un producto elaborado por el hombre, sino que la religión surge de esa dimensión de profundidad que le hace al hombre ser lo que es.

2) *La aportación filosófica.* Acabamos de ver que la espiritualidad es relación; y presentamos ahora que lo fundamental para entender a la persona es su *ser relación.* Actualmente se valora mucho la relación para definir a la persona [40].

Esta valoración no contradice la formulación tradicional. La descripción que hace Boecio de la persona: «Substancia individual de una naturaleza racional» la considera sin dependencia de otros seres, en radical espontaneidad y sin necesitar de otra cosa para subsistir (subsistencia). Esta visión se ve enriquecida con el pensamiento moderno, que subraya que ese centro independiente y libre es esencialmente *relación, comunión, diálogo.* Es independiente y libre en relación y desde la relación. Sólo saliendo de sí permanece en sí; sólo dando recibe el ser personal. La persona es una *substancia relacionada.*

El término que expresa esta concepción de persona no es el «YO», sino el «YO-TU». En el tú que me acepta como soy y acepta mi donación, comienzo a ser plenamente yo.

¿Hay peligro de aberraciones? No sólo existe el peligro, sino que se dan de hecho las aberraciones. Se valora la relación sin tener en cuenta a la persona que se relaciona, y hasta se intenta que desaparezca el yo. Debe estar siempre presente que la relación no existe sin la persona, como ésta no es plenamente tal sin la relación.

3) *Punto de convergencia.* Al afirmarse que la espiritualidad es relación y que la persona se entiende como relación surge una serie de preguntas: ¿Cabe alguna afinidad entre la relación de la espiritualidad y la persona como relación? ¿Se puede decir, sin más,

[40] Cf. BOFF, L., o.c., 70-75.

que en la persona existe una predisposición connatural a la religión, a la espiritualidad? Como respuesta, ofrecemos estas observaciones:

a) Es propio de la espiritualidad *trascenderse* en/por la relación con el Absoluto.

b) En las relaciones interpersonales puede hablarse, también, de auto-trascendencia. La verdadera relación supone salir de uno mismo, buscar e ir al otro por encima de los propios intereses y aun en contra de ellos, y llegar al tú del otro; y esto es *auto-trascenderse.*

c) El *auto-trascenderse* es posible por la relación que se establece con el Absoluto presente en las relaciones interpersonales. Nuestras relaciones interpersonales están sostenidas por el bien, por el amor.

d) La experiencia de la trascendencia en las relaciones abre al infinito. La relación interpersonal humana está lejos de colmar la capacidad de ser-en-relación que cada sujeto lleva dentro. A mi deseo de comunión y de diálogo, a mi deseo de amor, a mi deseo de superación, a mi deseo de bien no encuentro respuesta adecuada en la experiencia de cada día. En esta experiencia de finitud se hace presente la infinitud. La apertura a lo absoluto es radical. X. Zubiri:

> «Se "es" aprehendiendo este carácter formalmente trascendente de la fundamentalidad de Dios en la persona humana, en mi propio ser personal» [41].

Este núcleo personal existente, que entra en mi ser-en-relación y que se presupone en la relación interpersonal, no se explica desde las mismas relaciones, se experimenta en su soledad y solamente encuentra adecuación en la relación originaria, en el Amor creador.

b) *Antropología cristiana*

La antropología cristiana nos ofrece al tema persona-relación una panorámica insospechada, un planteamiento cualitativamente nuevo.

Para ello debemos introducirnos en lo más nuclear de la vida cristiana, que no podemos reducir a intenciones, a actitudes o a comportamientos. Habrá que contar con las actitudes y con los comportamientos, pero derivados del ser cristiano.

[41] Zubiri, X., *El hombre y Dios* (Madrid 1984), 327. La apertura constitutiva de la persona a Dios es objeto de estudio del autor en la obra que citamos. Recogemos esta afirmación: «Dios, no es algo de que el hombre puede o no ocuparse como de tantas otras cosas en la vida, sino que *velis nolis* es algo a que estamos físicamente lanzados no por ocurrencia sino constitutivamente» *(ibid.,* 259).

Ser cristiano es *estar en Cristo, vivir en Cristo.* Esta es la expresión más utilizada para indicar la participación de la Pascua del Señor; y en ella se expresa el nuevo nacimiento: «Quien está en Cristo es nueva criatura» (1 Cor 5,17). ¿Qué significado tiene este «estar en Cristo», «vivir en Cristo»? [42].

No se reduce a un intento de identificación moral con Cristo desde uno mismo. Se trata de una relación más profunda: de *filiación:* Hijos en el Hijo; entrañados en el Padre (cf. Rom 8,14; Gál 3,26; 4,6-7; 1 Jn 3,1); de *fraternidad:* En Jesús somos hermanos; entrañados en la solidaridad de todos los hombres (cf. Rom 8,29; Col 1,18; 1 Jn 3,11.24); y con una afectividad nueva, de hijo y de hermano.

La antropología cristiana nos sitúa en la insospechada relación de hijos y de hermanos en Jesús, que es lo más nuclear del ser cristiano.

La conclusión a la que llegamos es obvia: la espiritualidad, que hunde sus raíces en la antropología, no puede hacerse a sus espaldas, sin contar con ella.

2. El contexto socio-cultural y la espiritualidad

El punto de partida es un principio que no puede olvidarse: la vida y la espiritualidad no se entienden por separado. La posición del cristiano en la sociedad incluye unos condicionamientos a su espiritualidad. Por esa razón presentamos un apunte de lo que es la nueva mentalidad y su repercusión en la espiritualidad [43].

Ante el recurso que puede hacerse al influjo que el cambio socio-cultural tiene sobre la espiritualidad, subrayamos estos puntos:

a) No debe absolutizarse el influjo del cambio socio-cultural actual como si en todas las personas y en todas las situaciones tuviera los mismos resultados. Si así fuera, tanto la teología como la espiritualidad se convertirían en pura sociología.

[42] Cf. infra cap. III.

[43] Ante una bibliografía muy abundante, señalamos las siguientes obras: ALVAREZ GÓMEZ, J., «El momento histórico de la vida consagrada», en AA.VV., *En el aprieto me diste anchura. ¿Cómo regenerar y adiestrar la vida consagrada para el próximo futuro?* (Madrid 1992), 33-78; GARCÍA, J. A., *En el mundo desde Dios. Vida religiosa y resistencia cultural* (Santander 1989); GEFFRE, C., «Crocevia tra culturale e spirituale», en SECONDIN, B.-GOFFI, T., *Corso di spiritualità,* 222-244; GONZALEZ-CARVAJAL, L., o.c.; MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento* (Santander 1988); MARTÍN VELASCO, J., *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio* (Santander 1988); ROVIRA BELLOSO, J. M., *Fe y cultura en nuestro tiempo* (Santander 1988); SECONDIN, B., «A la prova della nuova cultura», en SECONDIN, B.-GOFFI, T., o.c., 680-749.

b) Conviene resaltar los aspectos positivos o favorables del contexto actual para la espiritualidad [44]. Ha sido frecuente describirlo con connotaciones predominantemente o sólo negativas.

c) Denunciamos el defecto de abundar en análisis de la situación sin que tenga después incidencia alguna en el planteamiento que se hace de la espiritualidad.

a) *La mentalidad moderna y postmoderna*

Los rasgos que caracterizan la mentalidad moderna son los siguientes: la racionalización de la vida natural y social; la economía, que es el centro productor de relaciones sociales; la visión del mundo, que se presenta descentrada, desacralizada y pluralista; la razón fragmentada; la autonomía individual; la primacía de la visión científico-positiva.

La postmodernidad se caracteriza por: el historicismo relativista; el politeísmo de valores; la superación de la religión; el hedonismo individualista; la superación de la razón.

Los logros positivos de la cultura de la modernidad han sido [45]: la autonomía de la conciencia; la aspiración a la felicidad; la dignidad de la persona; el precio de la vida humana; la concepción democrática de la vida en la sociedad; el derecho a la libertad religiosa; la aceptación del pluralismo; el retorno de lo religioso.

Por su parte, la cultura de la postmodernidad ha aportado: el fin del optimismo del Iluminismo; la búsqueda de un nuevo humanismo; la experiencia del silencio de Dios como nota colectiva del espíritu [46]; la estética como camino de acceder al misterio; la vía de la gratuidad.

b) *El compromiso por la liberación*

No puede olvidarse dentro del contexto socio-cultural actual la praxis del compromiso por la liberación [47]. Rasgos característicos:

[44] Cf. GARCIA MURGA, J. R., «Formación permanente y lectura de los signos de Dios en nuestro tiempo», en COMISION EPISCOPAL DEL CLERO, *La Formación permanente de los sacerdotes. Simposio* (Madrid 1992), 237-252.

[45] Cf. GEFFRE, C., a.c., 229.

[46] Cf. GEFFRE, C., a.c., 238; ALVAREZ GOMEZ, J., a.c., 48-50.

[47] Cf. GALLO, L., «Spiritualità dei movimenti di liberazione», en AA.VV., *Movimenti ecclesiali contemporanei*, 445-465; AA.VV., *Espiritualidad y Liberación en América Latina* (Costa Rica 1982).

El punto de partida es la realidad grave de los hombres y de los pueblos que están necesitados de liberación. En este contexto nace y se desarrolla la teología de la liberación. Cuenta con un horizonte cultural propio: no está caracterizado por la primacía del conocer, del comprender; su horizonte cultural intenta privilegiar la praxis, esto es, la transformación histórica de la sociedad, y más en concreto, la praxis de la liberación de los pobres y de los marginados.

El compromiso por la liberación, siendo la forma histórica de vivir el Evangelio, *no excluye la espiritualidad, sino que cuenta con ella;* y la entiende desde sus mismas coordenadas:

a) El carácter histórico será también la base de la espiritualidad. Prima la hegemonía de lo histórico en el modo de vivir el Evangelio, y no tienen mucha cabida los programas espirituales sistemáticos.

b) Esta espiritualidad tiene como un punto fundamental el profetismo.

c) Le es esencial la praxis; de tal manera que todo se vive en función del compromiso. La garantía de la espiritualidad está en el seguimiento a Jesús y en la solidaridad con el hermano pobre.

Señalamos como posibles riesgos: *a)* La insistencia por la transformación de estructuras puede olvidar o dejar en la sombra aspectos personales de la conversión; *b)* el peligro del reduccionismo temporalista; *c)* el acento por los aspectos inmanentes de la causa evangélica puede olvidar los elementos trascendentes; y *d)* el peligro de «eticizar» la vida cristiana.

Subrayamos como aportación positiva: *a)* Es una fuerte urgencia a entrar en sintonía con el momento histórico; *b)* obliga a una apertura que conlleva una desinstalación; *c)* coloca a las personas y grupos en situación de leer el Evangelio con clave nueva; y *d)* plantea de forma nueva la relación con Dios implicado en la historia del hombre.

La toma de conciencia de las características del contexto sociocultural actual debe estar presente de forma operante en el nuevo planteamiento de la espiritualidad. Debe evitarse que se plantee la espiritualidad de espaldas al contexto que se está viviendo.

3. El proceso evolutivo de la persona y la espiritualidad

Aunque no desarrollemos el tema, porque lo veremos más adelante cuando estudiemos el proceso de la vida cristiana [48], no queremos que la brevedad se interprete como indicio de menor importan-

[48] Cf. infra cap. IX, 258-261.

cia. Buscamos que quede claramente afirmado que el momento bio-psíquico de la persona es un condicionamiento muy decisivo en la espiritualidad [49].

a) La espiritualidad debe contar con el momento bio-psíquico de la persona. La espiritualidad se ve afectada por el substrato psicofísico y debe contar con él.

b) Hoy se da un reconocimiento de la aportación de la psicología, al mismo tiempo que se advierte el peligro del «psicologismo», que se da cuando los «aprioris» de la realización de la persona según los planteamientos de las escuelas de psicología se afirman tanto que la espiritualidad ya no puede actuar más allá de ellos, ni, por supuesto, en contra de ellos. En este caso la espiritualidad se convertiría en pura psicología. Pero en la espiritualidad hay que contar con la acción del Espíritu; y no todo es psicología.

c) Señalamos los puntos más esenciales que deben tenerse en cuenta en el proceso de la persona. Debemos contar con la *identidad completa* de la persona, que incluye: La dimensión psicológico-subjetiva, la dimensión psico-social, la dimensión existencial, la dimensión espiritual. Y tomar conciencia de que el hombre, sin ser mero proceso, es un ser en proceso; que debe realizarse como persona en una unidad progresiva; que tiene que asomarse siempre a nuevas profundidades en su vida; que siempre puede encontrarse en ella con algo más sorprendente. Es imprescindible el conocimiento de esos distintos momentos del proceso de cada persona y sus características.

Después de haber visto los condicionamientos actuales a la espiritualidad pasamos a señalar las características de su planteamiento.

V. NUEVO PLANTEAMIENTO DE ESPIRITUALIDAD. SUS CARACTERISTICAS

Concluyamos este capítulo incorporando lo estudiado al nuevo planteamiento de la espiritualidad. Señalamos sus características [50].

[49] Cf. BERNARD, CH. A., *La crescita spirituale* (ad usum privatum) (Roma 1992); DE FIORES, S., «Itinerario espiritual», en *NDE*, 733-750; GAMARRA, S., «Proceso pedagógico en la espiritualidad sacerdotal», en COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO, *Congreso de espiritualidad sacerdotal* (Madrid 1990), 223-259; GARRIDO, J., *Adulto y cristiano. Crisis de realismo y madurez cristiana* (Santander 1989); RIVA, A., «Crescita e maturità», en SECONDIN, B.-GOFFI, T., o.c., 525-600.

[50] Cf. BESNARD, A. M., a.c.; DE FIORES, S., «Espiritualidad contemporánea», en *NDE* 454-475; MARTÍN VELASCO, J., *El malestar religioso de nuestra cultura*, 263-344; LÓPEZ SANTIDRIÁN, S., «Orientaciones doctrinales y el aspecto integrador de la espiritualidad actual», en *Burgense* 34/1 (1993) 333-339; SUDBRACK, J., *Prognosis de una futura espiritualidad* (Madrid 1972).

1. Una espiritualidad integradora de la persona

Una vez estudiada la relación entre identidad cristiana y espiritualidad, entre antropología y espiritualidad, resulta evidente que la espiritualidad deba presentarse como integradora de la persona. Desde este planteamiento se comprende fácilmente la insistencia con la que se pide actualmente una espiritualidad personificada [51].

2. Una espiritualidad que sea experiencia personal de la fe

La experiencia espiritual es una característica que debe tenerse muy en cuenta y que requiere en estos momentos un detenido estudio [52]. El tema es complejo; y, como aproximación, ofrecemos estos datos:

La vida, que tiene como elemento integrante la experiencia, se vive bajo dos postulados prácticos que funcionan y que llegan a adquirir el carácter de principios. El principio de la *experiencia:* el hombre de hoy está cada vez más sometido a la estimulación de los sentidos, y acepta sólo lo que experimenta. El principio de la *intensidad de vida:* no acepta que decrezca la intensidad de la experiencia. Estos dos principios se hacen presentes hoy, y con intensidad, también en la espiritualidad.

Dentro de ésta existe una fuerte corriente a favor de la experiencia: se ha esperado a congelar la condenación que se dio contra el modernismo y se ha vuelto a plantear el valor de la experiencia. Y se presenta la experiencia no como oposición a la fe, sino como su encarnación [53].

Esta tendencia está sostenida y alimentada: 1) Por la misma vida del hombre. Se siente la exigencia de creer lo que se presenta garantizado por la vida. 2) Por la mentalidad creada por las ciencias naturales, que apoyan el reino de la experiencia y desconfían de las construcciones ideológicas. 3) Por la mentalidad de la postmodernidad, que se caracteriza: por un rechazo de todo tratamiento objetivista del absoluto; por la aceptación, en cambio, de una *actitud mística silente*

[51] Cf. GARRIDO, J., *Educación y personalización* (Madrid 1990); MARTIN VELASCO, J., o.c., 263-292.

[52] Cf. infra cap. IX. 271-276.

[53] Cf. GUERRA, A., «Experiencia cristiana», en *NDE*, 491-498; ID., «Natura e luoghi dell'esperienza spirituale», en SECONDIN, B.-GOFFI, T., o.c., 25-55; HUXLEY, A., *La experiencia mística y los estados de conciencia* (Barcelona 1986); LOTZ, J. B., *La experiencia trascendental* (Madrid 1982); PIKAZA, X., *Experiencia religiosa y cristianismo* (Salamanca 1981); MOUROUX, J., *L'expérience chrétienne* (Paris 1952); DUCH, LL., *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea* (Madrid 1979).

y fruitiva; por la valoración del aspecto fruitivo en la vida; por el primado de la experiencia sobre el pensamiento discursivo para llegar a la misma realidad. 4) Por la dimensión histórico-salvífica de la Revelación.

Esta experiencia religiosa se entiende como *presencia vivida y como encuentro de comunión con Dios;* no puede tratarse de una percepción inmediata del absoluto como realidad observable. En la espiritualidad cristiana, la experiencia religiosa debe llevar la impronta del *vivir en Jesús por el Espíritu* [54]. Esta sería la *experiencia religiosa fundante* en la que descansaría el proceso posterior de la vida cristiana.

3. Una espiritualidad vivida en el Espíritu

El redescubrimiento del Espíritu puede considerarse como una de las notas más sobresalientes de la evolución que la espiritualidad va teniendo en los últimos tiempos [55].

4. Una espiritualidad que se desarrolla contando con la vida y con el mundo

Existe una desconfianza en todo aquello que se pueda catalogar como ideología, como planteamiento teórico englobante. Igualmente hay un desprecio de los esquemas prefabricados de oraciones y un rechazo de lo que suponga lejanía de la vida; se busca y se valora la simplicidad de la espiritualidad y de sus formas.

En cambio, está en alza el optimismo ante el valor de la vida; y hay necesidad de confiar en ella. Y la valoración de la vida es algo más que la visión que da una mera intencionalidad espiritual; se trata de descubrir la misma profundidad de la vida.

Pero existe un peligro, que debe evitarse: pensar que el encuentro con Dios se da en el contenido cotidiano de la existencia y no fuera de éste. Precisamos: Es verdad que el encuentro con Dios se da en lo concreto de la existencia de cada día; pero no es verdad su absolutización: que el encuentro con Dios no es otra cosa que la experiencia del contenido cotidiano de la existencia.

[54] Cf. ALONSO, S. M., *Proyecto personal de vida espiritual* (Madrid 1990).

[55] Cf. CODINA, V., «De la ascética y mística a la vida según el Espíritu de Jesús», en FLORISTAN, C.-TAMAYO, J. (eds.), *El Vaticano II, veinte años después* (Madrid 1985), 271-291.

5. Una espiritualidad gratificante y gozosa

Desde lo que hemos contemplado, la espiritualidad tiene referencia al sentido de la vida y de la persona en concreto, y a su plenitud. Ahora bien, la verificación del sentido de la vida y de la plenitud está en el gozo.

6. Una espiritualidad de diálogo y, al mismo tiempo, una espiritualidad definida

Es un punto clave para nuestro planteamiento de espiritualidad, en la que cuenta tanto la relacionalidad de la persona.

Debe ser una espiritualidad *abierta y en diálogo.* Por varias razones: *a)* Estar abierto al pensamiento postmoderno supone asumir la autocrítica permanente con respecto al modo de hablar de Dios. *b)* El hecho de un pluralismo de visiones, de concepciones, de posturas de vida supone ya una llamada a la escucha. *c)* La espiritualidad actual debe responder a una teología que es cada vez más ecuménica. *d)* El Vaticano II afirma que la Iglesia católica no rechaza nada de lo que hay en las religiones no cristianas de verdadero y santo, y lo respeta como «destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres» (NAe 2).

Pero debe ser *definida.* La espiritualidad abierta y en diálogo no significa que sea contemporizadora. Subrayamos que sea definida, que no es lo mismo que fijada o inmutable. Podrá y deberá cambiar, pero sin perder definición. No es posible una espiritualidad en ambigüedad:

a) Porque debe responder a la estructura de la persona. La estructuración de la personalidad presupone unos objetivos muy claros y una respuesta firme.

b) Porque lo radical de la espiritualidad no lo da la mentalidad actual, sino la vida teologal. Para vivir la espiritualidad no se puede estar esperando a la aceptación de los demás.

c) Por la naturaleza misma del diálogo. El diálogo sólo es posible desde posiciones definidas. Cuando se diluye la identidad propia de los distintos carismas y consecuentemente su espiritualidad, se pierde la capacidad y la posibilidad de diálogo desde la propia espiritualidad.

7. Una espiritualidad profundamente realista

Existe actualmente una fuerte sensibilidad hacia el realismo de la espiritualidad; y no faltan las razones:

a) La espiritualidad, que, como hemos visto, es integral, abarca a la persona entera, también en su actuar y en sus comportamientos.

b) Dentro de la mentalidad actual no se aceptan las elaboraciones fuera de contexto; se desconfía de las formulaciones abstractas, intemporales y sin sujeto. Desde esta perspectiva se comprende que la espiritualidad, que busca la fundamentación bíblica, cuente cada vez más con la Palabra de Dios.

c) Está presente la persona de Jesús, cuya vida y doctrina están marcadas por el realismo: Mt 7,21; 25,31-46; Lc 6,46; Jn 14,21; 1 Jn 2,3ss.

d) También a la espiritualidad se le impone la verificación; y el criterio de verificación de la espiritualidad está en la respuesta de vida, en el seguimiento, en el compromiso. Es un principio que cada vez tiene mayor aceptación. Se presenta la necesidad de obras y de frutos como garantía de la espiritualidad.

8. Una espiritualidad fraterna y apostólica

La comunidad puede verse o como un medio para asegurar la respuesta en el seguimiento de Jesús, o como el fruto de la presencia de Jesús. Actualmente se potencia esta última visión de la comunidad, como veremos en el capítulo siguiente. Y en la fraternidad está el compromiso real con los hermanos.

9. Una espiritualidad eclesial

La comunión eclesial se presenta como totalmente necesaria para la vida espiritual cristiana. Si la comunión eclesial es de la misma identidad del ser cristiano, le será esencial a su espiritualidad.

10. Una espiritualidad profundamente afectiva

Esta exigencia parte de la misma caridad, base de la relación con Dios y con los hermanos. No hay vida espiritual sin caridad. Pero la caridad, que es esencialmente operativa, es también esencialmente afectiva.

11. Una espiritualidad que entraña la relación con Dios Trino

No basta el mero reconocimiento de Dios; se necesita cultivar y vivir la relación interpersonal con Dios. La espiritualidad, si es verdadera, supone una actitud contemplativa que debe ser atendida. Se trata de contemplar al verdadero Dios de Jesucristo, Dios uno y trino.

12. Una espiritualidad pascual, que afronte la cruz

Cada vez se insiste más en la Presencia del Señor Jesús. La espiritualidad, tanto en su dimensión personal como comunitaria, debe celebrar la presencia del Señor. Y la realidad de la cruz entra dentro del Misterio Pascual; no podemos orillarla. Pero, además, el sufrimiento está presente en la vida y debe ser afrontado [56].

Es un paso importante para el estudio de la teología espiritual contar con que la espiritualidad no es un sobreañadido a la persona, como si se tratara de algo accidental, sino que pertenece a su identidad. Desde esta posición hemos visto que los reparos no tienen ninguna base para rechazar la espiritualidad como propia de todo hombre; a lo más pueden denunciar las formas defectuosas de vivirla.

También hemos visto que la espiritualidad, que responde a la identidad de la persona cristiana, tiene muy presentes el contexto histórico concreto y el proceso evolutivo que atañen a la persona. No se olvidará en adelante que se trata de la espiritualidad del cristiano que vive unas situaciones concretas. La actualidad de la espiritualidad es un dato fundamental con el que hay que contar para iniciar el estudio de la teología espiritual.

Están puestas ya las bases para poder abordar en profundidad la espiritualidad cristiana.

[56] Cf. E. SCHILLEBEECKX, dedica dos capítulos, en contextos distintos, al sufrimiento: «Sufrimiento por los demás. Futuro de un mundo mejor» (Sufrimiento de Cristo) y «Recuerdo crítico de la humanidad doliente», en su obra *Cristo y los cristianos* (Madrid 1982), 212 y 652.

CAPÍTULO III

LA VIDA CRISTIANA. LA VIDA EN CRISTO

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., «Divinisation», en *DSp* III, 1370-1459; BERNARD, CH. A., *Teologia spirituale,* 98-142; CAPDEVILA, V. M., *Liberación y divinización del hombre. La teología de la gracia en el evangelio y en las cartas de san Juan* (Salamanca 1984); DURWELL, F. X., *Nuestro Padre. Dios en su misterio* (Salamanca 1990); GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre* (Santander 1987); JEREMIAS, J., *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca 1989); LADARIA, L. F., *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid 1993); LEGIDO, M., *Misericordia entrañable* (Salamanca 1987); PHILIPS, G., *Inhabitación trinitaria y gracia* (Salamanca 1974); RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Santander 1991).

Es obligado que se presenten los objetivos que nos proponemos al estudiar «la vida en Cristo» en la teología espiritual. Salta a la vista que es distinto este estudio en el tratado de gracia, en sagrada escritura, en teología moral o en teología espiritual. Presentando los objetivos propios de la teología espiritual, se marca ya el campo de la reflexión, se indica la meta a la que se quiere llegar y se señalan las preguntas y los interrogantes a los que se va a responder. ¿Qué pretende la teología espiritual con el tema de *La vida en Cristo?* ¿Debe estudiarlo? ¿Desde qué perspectivas?

1. Es el tema central de la teología espiritual [1], el núcleo vital desde el que cobran sentido todos los demás temas de la vida cristiana y de la espiritualidad. No se puede hablar del seguimiento de

[1] El tratamiento que las obras recientes de teología espiritual hacen del tema es desigual. Es bastante común entre los autores estudiar los distintos factores de la perfección cristiana sin partir del estudio central de lo que es la vida cristiana en sí, de lo que es vivir la vida en Jesús o la vida en gracia. Esta ausencia la percibimos en: ARZUBIALDE, S. G., *Theologia spiritualis. El camino espiritual del seguimiento a Jesús* I (Madrid 1989); FERLAY, PH., *Compendio de la vida espiritual* (Valencia 1990); GOFFI, T., *La experiencia espiritual hoy* (Salamanca 1987); GOZZELINO, G., *En la presencia de Dios. Elementos de teología de la vida espiritual* (Madrid 1994); DE GUIBERT, J., *Theologia spiritualis ascetica et mystica* (Roma 1952); JAEN, N., *Hacia una espiritualidad de la liberación* (Santander 1987); RUIZ SALVADOR, F., *Caminos del Espíritu* (Madrid 1991); SECONDIN, B.-GOFFI, T., *Corso di spiritualità* (Brescia 1989). Otros autores estudian más expresamente el tema: BERNARD, CH. A., o.c., 98-142; ESPEJA, J., *La espiritualidad cristiana* (Estella 1992), 127-139; RIVERA, J.-IRABURU, J. M., *Espiritualidad católica* (Madrid 1982), 162-203.271-313; THILS, G., *Santidad cristiana* (Salamanca 1960), 69-107.

Cristo, del discernimiento espiritual, del proceso de la vida cristiana, de la fraternidad, de la oración, de la espiritualidad cristiana en general sin entrar a fondo en lo que es la vida en Cristo. Al ser el tema central, su estudio resulta obligado; no se puede prescindir de él.

Con este capítulo se busca dar profundidad a la teología espiritual. No basta con que el tema sea tratado; interesa, además, la forma de estudiarlo. Al ser el tema central, las coordenadas en las que se estudie serán las que marquen después el desarrollo de otros capítulos.

2. El mismo título *La vida en Cristo* expresa la intención de ir más allá del mero conocimiento histórico-teológico de Jesús, que se da por supuesto; lo que se pretende estudiar es la relación de la vida del cristiano con Cristo.

Es verdad que la expresión *La vida en Cristo* da pie a muchas interpretaciones, siendo muy frecuente la del perfeccionamiento de la persona en sus actitudes y en sus comportamientos teniendo a Cristo como el paradigma de la vida. Pero el objetivo es más radical: llegar a la *novedad de vida* que supone «vivir» en Cristo; y desde esta realidad contemplar la vida moral de actitudes y de comportamientos del cristiano.

3. No es un planteamiento de élite. Al hablar de *La vida en Cristo* no se piensa sólo en las personas que están viviendo intensamente un proceso de relación con él. *La vida en Cristo* no se reduce a una meta a la que se llega después de un recorrido de vida cristiana. *La vida en Cristo* se nos da desde el comienzo, en el bautismo.

Por esta razón interesa que no se retrase en la educación cristiana el planteamiento de lo que es vivir en Cristo. Aunque esta presentación de la vida cristiana tiene que ser gradual y progresiva, este núcleo radical de la vida cristiana debe estar presente en todo su proceso.

4. El planteamiento consiste en presentar lo que para el cristiano supone participar de la Pascua del Señor, ser en él criatura nueva y vivir la nueva relación de hijo y de hermano en Jesús. Se trata de una realidad a la que se accede desde el don de la fe, que nos abre al siempre sorprendente misterio de la Trinidad, y desde el amor de Dios, que nos introduce en la intimidad de su vida. Es nuestra vida.

I. EL *SER EN CRISTO* DEL CRISTIANO

1. Razón del planteamiento

Puede extrañar en un primer momento que, después de haber visto en los objetivos que lo radical del cristiano es la «vida en Cris-

to», se comience por el planteamiento ontológico del ser cristiano. ¿Tiene sentido que para comprender lo que es la «vida en Cristo» se plantee lo que supone *ser en Cristo?* ¿Es necesario este planteamiento?

a) *Base escriturística*

La base que ofrece el Nuevo Testamento es tan amplia que nos limitamos a fijar la atención en unos puntos concretos:

Son muchos los textos que nos hablan de *ser* en Cristo. *San Pablo* no se cansa de repetir la expresión de «ser en Cristo» *(eînai en Christô)*; utiliza 164 veces la fórmula «en Cristo» [2]. Afirma que el cristiano *es* (existe) en Cristo (1 Cor 1,30; Rom 8,1); que el que está en Cristo es nueva criatura (2 Cor 5,17), es uno en Cristo Jesús (Gál 3,28) y está santificado en Cristo (1 Cor 1,2) [3]. Con estas expresiones san Pablo indica el cambio radical de la condición humana, tanto en el nivel ontológico como en el operativo [4]. Según la revelación, este cambio es una profunda realidad en el cristiano, que debe ser asumida y vivida.

Esta realidad nueva del ser cristiano, que san Pablo formula con la expresión «ser en Cristo», *san Juan* la presenta con las expresiones «nacer de Dios» (1 Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.18), «ser de Dios» (1 Jn 4,4.6; 5,19) y «permanecer» (1 Jn 2,5.6.24.27; 3,6.24; 4,12.13.15.16; Jn 6,56; 15,4-10), que estudiaremos más adelante. Si bien es verdad que en estas expresiones que utiliza san Juan está muy presente la vida (la «vida» entra dentro del esquema fundamental de la teología joánica) [5], sin embargo se trata de una *vida nueva* que conlleva una connotación ontológica nueva: «nacer de Dios», «ser de Dios».

Al pensar en el sentido de una fundamentación ontológica del «vivir en Cristo» nos encontramos con que el cristiano está llamado a la *comunión* con Jesucristo. El término *Koinonía* se repite en el Nuevo Testamento: está en san Pablo, que nos habla de comunión con Jesucristo (1 Cor 1,9), de comunión con el cuerpo y con la sangre de Cristo (1 Cor 10,16) y de comunión del Espíritu (2 Cor 13,13). Aparece en san Juan (1 Jn 1,3.6) planteando la relación de

[2] Cf. DEISSMANN, A., *Die neutestamentliche Formel «in Christo Jesu»* (Marburg 1892).

[3] A esta expresión puede añadirse la fórmula análoga «ser con Cristo», también muy repetida por san Pablo. Cf. KUSS, O., *La lettera ai Romani* I (Brescia 1962), 409-470.

[4] Cf. WIKENHAUSER, A., *Die Christusmystik des Apostels Paulus* (Freiburg 1965); CONZELMANN, H., *Théologie du Nouveau Testament* (Genève 1969), 211-223.

[5] Cf. CAPDEVILA, V. M., o.c., 51-62.

unión mutua entre el Padre, Cristo y el cristiano desde el estar («Yo estoy en el Padre y vosotros en mí y yo en vosotros», Jn 14,20) y desde el mutuo «permanecer». Hay un texto de la segunda de san Pedro que nos habla de la comunión con la naturaleza divina: «Nos han sido concedidas las preciosas y sublimes promesas, para que por ellas os hicierais partícipes de la naturaleza divina» (2 Pe 1,4) [6].

Todos estos textos nos indican que la comunión de vida incluye una connaturalidad ontológico-existencial. No es posible comulgar en la vida de un ser que resulte totalmente otro, porque suscitaría una radical extrañeza [7]. Se deriva con evidencia que la comunión de vida presupone la comunión ontológica, y que plantear la «vida en Cristo» debe hacerse desde el planteamiento del «ser en Cristo».

b) *El porqué de la relación con Cristo*

¿Por qué utilizamos tanto los términos que se refieren a Cristo, como: «ser en Cristo», «estar en Cristo», «vivir en Cristo», «Cristo en nosotros», «nosotros en Cristo», y, además, afirmando que es lo más radical de la vida cristiana? ¿No se nos puede acusar de «cristomonismo», es decir, explicar la vida cristiana sólo desde Cristo? [8]. Estas son las razones:

No se puede prescindir del *Misterio pascual como fundamento de la vida cristiana.* Para todos es conocido que Jesús, en su muerte y resurrección, llevó a cumplimiento la obra de salvación que le había confiado el Padre [9]; y que toda la novedad de la vida cristiana, que es ser criatura nueva, es participación de la Pascua del Señor: «resucitados con Cristo» (Col 3,1), «vivificados con Cristo» (Ef 2,6), «resucitados y glorificados con Cristo» (Ef 2,6), «hijos y herederos con Cristo» (Rom 8,17). La vida cristiana cuenta y debe contar necesariamente con la relación con Cristo.

Existe, además, otra razón que obliga a tener muy presente la relación con Cristo: que él es *el mediador.* El, que es Cabeza de la nueva humanidad (Rom 5,14), Cabeza de la Iglesia (Ef 1,22; Col 1,18), Señor de vivos y muertos (Rom 14,9), el Señor de todo lo creado (Col 1,15-20) y es todo en todos (Col 3,11), nos revela al Padre (Jn 1,18), intercede por nosotros (Rom 8,34; Heb 4,14-16; 7,25; 9,24), nos proporciona el libre acceso al Padre (Ef 2,18) y

[6] Cf. HAUCK, F., «Koinonia», en *GLNT* V, 693-726; ROVIRA BELLOSO, J. M., *Vivir en comunión. Comunión trinitaria, comunión eucarística, comunión fraterna* (Salamanca 1991); SILANES, N., «Comunión», en *DTDC,* 244-262.
[7] Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., o.c., 372-373.378.
[8] Cf. SILANES, N., «Vida cristiana», en *DTDC,* 1444.
[9] Cf. VATICANO II, *DV,* 4.

«nos hizo sentar en los cielos» (Ef 2,6). La conclusión se impone: al cristiano le es obligado contar con la relación con Cristo.

La relación con Cristo, por muy acentuada que sea, no lleva necesariamente a un «cristomonismo». El peligro no está en la relación con Cristo, sino en el planteamiento que se haga de dicha relación. La verdadera relación con Cristo debe llevarnos al Padre y al Espíritu, y ahí está su garantía. Lo decimos por doble motivo: en primer lugar, porque no se entiende la persona de Cristo sin la relación con el Padre y con el Espíritu: cada vez están más interrelacionadas la cristología y la pneumatología; y, en segundo lugar, porque gracias a la mediación de Cristo nuestra fe es trinitaria.

De lo que se acaba de decir, se deriva una conclusión: no se trata de reducir la referencia a Cristo para asegurar la relación con el Padre y el Espíritu, sino, más bien, de plantear nuestra referencia a Cristo en lo que él es: relación con el Padre y con el Espíritu.

Después de haber justificado, como punto de partida, que tiene sentido hablar de nuestro ser en Cristo para comprender lo que es la vida en Cristo, vamos a dar un paso más: profundizar en lo que entraña «ser en Cristo».

2. La autodonación de Dios al hombre en Cristo. La inhabitación

No podemos ocultar el interés por encontrar lo que es «vivir en Cristo» y «ser en Cristo», por lo mucho que en ello le va al cristiano. Partimos, además, de que «ser en Cristo» no puede reducirse a la iniciativa y a la intención del cristiano de querer comportarse al estilo de Jesús, de ser en él y de vivir en él. Por los textos estudiados vemos que es mucho más; y nos preguntamos: ¿Seguimos en la búsqueda? ¿Nos atrevemos con sus consecuencias? Nos hacemos las preguntas porque las dudas que salen a nuestro paso son profundas y expresan una mentalidad contra la cual no es fácil actuar.

¿Interesará? Es la primera duda que surge cuando se plantea profundizar más en la vida cristiana. Inmediatamente se hacen presentes la posición del hombre pacíficamente situado en la finitud «sin tragedia teológica» y la alergia postmoderna a los grandes relatos y a todo proyecto utópico global [10]. Pero, con todo, conviene reconocer que también existe una búsqueda sincera y apasionada del sentido de la vida; y en la clave del sentido de la vida se sitúa esta

[10] Cf. Ruiz de la Peña, J. L., «Fe cristiana, pensamiento secular y felicidad», en *Sal Terrae* 77 (1989) 191-209.

aportación. Es exigencia de la sensibilidad actual que las ofertas que se hagan del sentido de la vida sean transparentes.

¿Será actual? La duda se cuela nada más rozar temas como el de la inhabitación de la Trinidad en el cristiano. Y parece que la duda se confirma desde la escasa literatura teológica que actualmente aborda el tema [11]. Pero también es verdad —y resulta ser una grata sorpresa— que los tres tratados más recientes de antropología teológica plantean directamente el tema de la inhabitación de la Trinidad [12]. ¿No deja de ser significativo que los dogmáticos de la antropología cristiana sean quienes aborden la realidad de la inhabitación?

Pero, en definitiva, quien nos dará la respuesta de la actualidad del tema será la misma vida. Ahora bien, se puede asegurar su vigencia a lo largo de toda la historia de la vida cristiana [13]; y es un dato fundamental e imprescindible de la vida contemplativa, como veremos más adelante.

¿Nos alejará de la realidad? El temor a perder conexión con la realidad histórica es hoy una gran fuerza de disuasión o de aceptación, según los casos; y siempre es un dato que debe tenerse en cuenta. Pero, con todo, la respuesta se da y resulta llamativa: son los especialistas de la antropología cristiana quienes plantean la inhabitación de la Trinidad y lo hacen desde la misma antropología. ¿Cabe mayor garantía de realidad?

Puede añadirse, además, que el mero hecho de hablar de la Trinidad no significa alejarnos de la realidad humana, sino todo lo contrario: «la inhabitación es la Trinidad en el hombre. La misma Trinidad, inmanente en sí misma, es la Trinidad salvífica, la Trinidad que ha hecho historia en el Verbo y en la persona justificada» [14].

a) *La entrega de Dios*

Aunque sea fuerte la expresión, ésa es la realidad revelada que debemos contemplar. Es el punto radical de la relación de Dios con el hombre. Para la comprensión de esta relación nos fijamos en estos puntos concretos:

[11] Cf. LLAMAS, E., «Inhabitación trinitaria», en *DTDC*, 691-710. El autor dedica en su artículo un apartado destinado a registrar «Los silencios sobre la Inhabitación trinitaria», y señala el silencio de las obras que considera representativas.

[12] Cf. GONZÁLEZ FAUS, J. I., o.c., 493-508; L. F. LADARIA, *Antropología teológica* (Roma 1983), 376-380; ID., *Teología del pecado original y de la gracia*, 244-248; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios*, 339-346.

[13] Cf. AA.VV., *Il mistero del Dio vivente* (Roma 1968); BERTRAND, M., «Expérience mystique de l'inhabitation», en *DSp* VII, 1757-1767.

[14] LLAMAS, E., a.c., 694.

1) Resulta evidente que para explicar el sentido del «ser en Cristo» recurramos al tratado de *Gracia*. El punto de partida para entender el «ser en Cristo», la nueva relación entre Dios y el hombre, es la *gracia*. *Gracia* designa *ante todo* una relación, un encuentro, una ruptura de compartimentos estancos entre lo divino y lo humano. «*Gracia* significa que Dios se ha abajado, ha condescendido con el hombre; que el hombre se ha trascendido hacia Dios; que, por consiguiente, la frontera entre lo divino y lo humano no es impenetrable, sino que se ha tornado permeable. Y que, en fin, todo esto acontece *gratuitamente*: Dios no tiene ninguna obligación de tratar así al hombre; el hombre no tiene ningún derecho a ser tratado así por Dios» [15].

2) El dato fundamental en el cambio de la relación entre el hombre y Dios es el don que Dios hace de sí mismo. Esta autodonación de Dios, que es llamada *gracia increada*, es el factor radical de la regeneración del hombre nuevo.

3) Es verdad que esta voluntad de Dios de darse al hombre ha aparecido de forma constante en la revelación del Antiguo Testamento; pero la donación que hace Dios de sí mismo en el Nuevo Testamento tiene una característica especial de verdad inigualable: Dios se nos da en la entrega de lo que le es más propio, y por lo tanto, más querido: el Hijo [16].

Resulta impactante contemplar la autodonación de la Trinidad al hombre desde la clave de la entrega. El Hijo es el entregado, «el Hijo del hombre va a ser entregado» (Mt 26,2) (la entrega de la que se habla en este contexto es la entrega hasta la muerte, Mt 26,2; 27,26; Lc 22,19); es entregado por el Padre, «antes bien le entregó por todos nosotros» (Rom 8,32); y es entregado como amor del Padre: «tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único» (Jn 3,16). Cuando parecía que el Padre abandonaba al Hijo, era Dios quien se abandonaba a los hombres en el Hijo: «En Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo» (2 Cor 5,19).

Y el Hijo, por su parte, hace suyo el designio del Padre: «El Hijo del hombre... ha venido a dar su vida como rescate por muchos» (Mt 20,28) y entregándose secunda la entrega que hace de él el Padre (Heb 10,5-10; Gál 1,4; Flp 2,8). Esta entrega de Jesús tiene como objetivos directos: el perdón de nuestros pecados («se entregó a sí mismo por nuestros pecados», Gál 1,4); la vida nueva, que es la vida en Cristo («la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí», Gál 2,20); y el amor («y vivid en el amor como Cristo nos amó y se

[15] RUIZ DE LA PEÑA, J. L., o.c., 338.
[16] Cf. DURWELL, F. X., o.c.

entregó por nosotros como oblación y víctima de suave aroma», Ef 5,2).

A la entrega de Jesús está asociado el envío —la entrega (Jn 19,30)— del Espíritu: «os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito; pero si me voy, os lo enviaré» (Jn 16,7). En la efusión del Espíritu tenemos la garantía de la comunión vital intradivina (Jn 3,4-8; Rom 8,15; Gál 4,6).

Esta autodonación de Dios al hombre, verificada en la entrega de las tres personas divinas, cualifica la relación de Dios con el hombre, es la fundamentación de la inhabitación de la Trinidad en el cristiano [17].

b) *La inhabitación de la Trinidad*

Damos por supuesto el estudio dogmático de la inhabitación, y nos limitamos a aquellos puntos que más directamente inciden en nuestro objetivo de llegar al significado del «ser en Cristo» y «vivir en Cristo».

1) *El Nuevo Testamento.* Comenzamos por prestar atención a lo que nos dice el Nuevo Testamento sobre el «estar» y el «permanecer» de Dios en nosotros y sobre el «estar» y el «permanecer» de nosotros en Dios, y dejamos para un momento posterior la explicación teológica de la inhabitación.

a) Son gratamente impresionantes *los textos de san Juan* que hablan de la mutua relación entre Dios y el creyente [18]. Los presentamos en esquema:

Fórmulas de presencia recíproca, como «Vosotros en mí y yo en vosotros», construidas con el verbo «estar» implícito o explícito, o con «permanecer» [19].

Textos de presencia recíproca con Jesús: «El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí, y yo en él» (Jn 6,56) y Jn 14,20; 15,4; 15,5.

[17] Cf. ALFARO, J., *Cristología y antropología* (Madrid 1973), 353, define así la inhabitación: «es la autodonación del Padre a Cristo y por Cristo en el Espíritu a los hombres».

[18] Es muy recomendable para este tema la segunda parte del libro de V. M. CAPDEVILA, ya citado, que trata en las páginas 119-193 el tema «La unión con Jesús y, por Jesús, con el Padre, en el Espíritu Santo», analizando cada uno de los textos de san Juan. Cf. SCHNACKENBURG, R., *Cartas de Juan* (Barcelona 1980), 140ss; R. MORETTI, «Inhabitation», en *DSp* 7, 1742-1744.

[19] Ambas construcciones pueden tomarse como sinónimas; la diferencia de matiz que añade el verbo «permanecer» es la idea de perseverancia. Cf. CAPDEVILA, V. M., o.c., 126.

Textos de presencia recíproca con el Padre: «Quien guarda sus mandamientos permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 3,24) y 1 Jn 4,13.15.16.

Fórmulas que incluyen el verbo «estar» o «permanecer» sin reciprocidad, es decir, mencionando sólo la presencia de una de las dos partes [20].

Textos de presencia de Jesús sin reciprocidad: «Si alguno no permanece en mí, es arrojado fuera» (Jn 15,6) y Jn 15,7; 17,23.26; 1 Jn 2,27.28; 3,6.

Textos de presencia del Padre sin reciprocidad: «En esto conocemos que estamos en él» (1 Jn 2,5) y 1 Jn 2,6; 3,24; 4,4.12.

Fórmulas con el verbo «conocer», que tiene un profundo sentido religioso en san Juan. Se trata de un conocimiento íntimo, privilegiado, experiencial y afectivo de Dios y de las realidades divinas. Este conocimiento sólo se da en la unión o comunión con las Personas de la Trinidad [21].

Textos que nos hablan de «conocer» a Jesús: «Yo soy el buen Pastor; y conozco mis ovejas y las mías me conocen a mí» (Jn 10,14) y Jn 14,7; 1 Jn 2,13.14. Textos que contraponen el «no conocer» a Jesús: Jn 1,10; 14,9; 1 Jn 3,6.

Textos sobre el «conocer» al Padre: «Si me conocéis a mí, conoceréis también a mi Padre; desde ahora le conocéis y lo habéis visto» (Jn 14,7) y 1 Jn 2,3-4.14; 4,6.7-8.

Fórmulas que contienen el enunciado «tener a Dios». Es una expresión que tiene un fuerte sentido de comunión con las Personas divinas: «poseer al Padre» (1 Jn 2,23), «tener al Hijo» (1 Jn 5,12) y «poseer al Padre y al Hijo» (2 Jn 9). En forma negativa: «no poseer al Padre» (1 Jn 2,23), «no tener al Hijo» (1 Jn 5,12) y «no poseer a Dios» (2 Jn 9).

Textos que nos hablan de la presencia del Espíritu también con las expresiones «estar», «permanecer» y «conocer»: «Pero vosotros le conocéis, porque mora con vosotros y en vosotros está» (Jn 15,17) y 1 Jn 2,20.27; 3,24; 4,13.

Es muy de tener en cuenta la expresión «Morada», que, aunque tenga una equivalencia con «permanecer», indica una mayor estabilidad y hasta cierta posesión: «Si alguno me ama, guardará mi Palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él» (Jn 14,23).

[20] Para V. M. Capdevila, o.c., 126, estas fórmulas tienen el mismo valor que las fórmulas de presencia recíproca, de las que algunas veces son simplificaciones. La diferencia está en que su énfasis es menor.

[21] V. M. Capdevila, o.c., 128-130, presenta la afinidad que existe entre «conocer a Dios» (o «a Jesucristo») y «estar en» o «permanecer en Dios» (o «en Jesucristo»).

b) A esta extraordinaria panorámica de san Juan se le suma la rica visión que dan *los textos de san Pablo* [22] Acabamos de ver el valor que tiene en san Pablo la expresión «ser en Cristo», ahora añadimos los textos en los que se afirma con énfasis que los creyentes son «templos de Dios/del Espíritu» (1 Cor 3,16-17, 6,19, 2 Cor 6,16) En este contexto tiene pleno sentido la afirmación repetida de que «el Espíritu de Dios *habita* en vosotros» (Rom 8,9 11) La culminación del «ser en Cristo» y de «ser habitados por Dios» es vivir en él: «y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20)

¿A qué conclusión se puede llegar? ¿Que hacemos ante estos textos? Su profundidad no admite ningún tipo de superficialización

2) *La inhabitación es una propiedad de la vida cristiana* De los textos citados resulta que la relación en profundidad de la Trinidad con el creyente o su inhabitación es un rasgo característico de toda vida cristiana. No se puede pensar en un cristiano que se precie de serlo y que prescinda de la inhabitación, como si ésta fuera algo accidental, marginal y sin importancia real para ser cristiano Tampoco cabe valorar la inhabitación de la Trinidad pero considerarla propia de una elite espiritual, de privilegiados del Señor.

La valoración de la inhabitación de la Trinidad como propia de toda vida cristiana está dependiendo del papel que damos a las Personas divinas en el creyente Es acertada esta afirmación «La inhabitación es la Trinidad como *historia,* o hecha historia en la vida del hombre» [23] No entenderíamos nada de nuestra vida cristiana si desconociéramos el misterio trinitario en nuestra vida y lo margináramos

3) *La experiencia de los santos* Si la inhabitación es propia de toda la vida cristiana, no es extraño que su vivencia con diversidad de grados haya sido común en la experiencia de los santos [24] La tradición nos ofrece una larga lista de testimonios de gran riqueza La fe en el misterio de la inhabitación divina ocupa un lugar central en la espiritualidad de la Iglesia primitiva [25], y ha seguido siendo un punto clave en la espiritualidad cristiana hasta nuestros días [26]

[22] Cf Moretti, R , a c , 1740 1742

[23] Llamas, E , a c , 692, cf Forte, B , *Trinidad como historia* (Salamanca 1988)

[24] Cf Ruiz Salvador, F , o c , 498 «El misterio trinitario ocupa el primer lugar en la experiencia y en la doctrina de los mas y de los mejores Es difícil citar nombres por los muchos que hay, antiguos y modernos», De Grandmaison, L , *Religion personnelle* (Paris 1927), 178 «los místicos son los testigos de la presencia amorosa de Dios en nosotros»

[25] Cf Gribomnt, J Smulders, P , «Esprit Saint chez les Peres», en *DSp* IV (1960) 1257-1283, Cayre, F , *Les sources de l amour divin la divine presence d apres saint Augustin* (Paris 1933), Id , *Textes spirituels de saint Augustin le trois Personnes* (Tournai 1959), Spidlik, T , *La spiritualita dell Oriente cristiano* (Roma 1985), 42, 45, 299, 301

[26] Es importante la obra AA VV , *Il mistero del Dio vivente* (Roma 1968), en la

Nos limitamos a citar unos pocos textos Santa Teresa·

> «Estando con esta presencia de las tres personas que traigo en el alma, era con tanta luz que no se puede dudar el estar alli Dios vivo y verdadero» (CC 42), «El martes despues de la Ascension, habiendo estado un rato en oracion Comenzo a inflamarse mi alma, pareciendome que claramente entendia tener presente a toda la Santisima Trinidad en vision intelectual Y asi me parecia hablarme todas tres Personas y que se representaban dentro en mi alma distintamente, diciendome que desde este dia veria mejoria en tres cosas, que cada una de estas Personas me hacia merced la una, en la caridad y en padecer con contento, en sentir esta caridad con encendimiento en el alma Entendia aquellas palabras que dice el Señor, que estaran con el alma que esta en gracia las tres divinas Personas, porque las veia dentro de mi por la manera dicha» (CC 14) [27]

Y san Juan de la Cruz

> «El Verbo Hijo de Dios, juntamente con el Padre y el Espiritu Santo, esencial y presencialmente esta escondido en el intimo ser del alma» (C 1,6), «Dios mora secretamente en el seno del alma, porque en el fondo de la sustancia del alma es hecho este dulce abrazo Mora secretamente, porque a este abrazo no puede llegar el demonio, ni el entendimiento del hombre alcanza a saber como es Pero al alma misma, en esta perfeccion no le esta secreto, pues siente en si misma este intimo abrazo» (L 4,14)

Sor Isabel de la Trinidad, en carta a una amiga (octubre 1906)

> «Le dejo a usted mi fe en la presencia de Dios, de Dios todo amor, que mora dentro de nuestras almas, a usted se lo confio, esta intimidad con El «dentro de mi» es lo que constituyo el sol hermoso e irradiador de mi vida toda, trocandola en un cielo anticipado, es asimismo lo que me sostiene en medio de mis dolencias, ya no me inspira miedo mi flaqueza, antes bien, acrecienta mi confianza, porque el *Fuerte* mora en mi» [28]

que se estudia la experiencia de diversos santos, cf BERTRAND, M , a c , COLOMBO, C , *Gracia e inhabitacion de la santisima Trinidad* (Barcelona 1962), PHILIPPON, M M , *La doctrina espiritual de Sor Isabel de la Trinidad* (Bilbao 1957)

[27] Esta descripcion tiene un claro paralelismo con lo que narra en las VII Moradas, 1 y se enriquece en Cuentas de Conciencia, 15 21 22 Cf CASTELLANO, J , «Esperienza del mistero cristiano in Santa Teresa» en AA VV , *Vita cristiana ed esperienza mistica* (Roma 1982), 232-276

[28] Cf ISABEL DE LA TRINIDAD, *Escritos espirituales y cartas* (Madrid 1949), 115

A los testimonios reconocidos y cualificados de quienes vivieron la relación viva con la Trinidad debe añadirse la aportación de los contemplativos de hoy [29].

4) *La explicación teológica.* La inhabitación es un hecho con el que la teología se encuentra y al que debe dar una explicación. Esta se puede resumir en los siguientes puntos [30]:

Es mucho más que la *presencia de inmensidad* que llena toda la creación y que está presente a todas las cosas.

No basta la *presencia operativa* de Dios en el justo. Es verdad que actúa de forma específicamente diversa a como actúa con cualquier otra criatura: su actuación es transformante; pero la inhabitación, según los textos que hemos contemplado, incluye, también, un carácter relacional interpersonal.

Es necesaria la *presencia intencional* o la forma *personal* de presencia. Dios está en el justo como lo conocido en el cognoscente y lo amado en el amante [31]. El conocimiento y el amor son los actos por los que dos seres personales se entregan recíprocamente. En esta clave plantean los contemplativos la experiencia de la inhabitación.

Pero hay algo más: la *presencia cuasi-formal.* Si el justo conoce y ama a Dios en su realidad personal, en su misterio trinitario, es porque está siendo actuado, o cuasi-informado, por Dios mismo. De otra manera, no habría capacidad de tales actos. La inhabitación consiste, pues, en la actuación cuasi formal del hombre por Dios.

Y, para no perdernos en sutilezas, el dato radical de la inhabitación es la *autodonación* del Padre a Cristo y por Cristo en el Espíritu a los hombres.

5) *Las implicaciones en la teología espiritual.* No es posible estudiar todas las implicaciones que entraña la inhabitación de la Trinidad; subrayaremos aquellas que tienen una referencia especial con el tema «ser en Cristo» y «vivir en Cristo».

a) La realidad de la inhabitación de la Trinidad reafirma la posición ya adoptada de contar con el «ser en Cristo» para entender lo que es la vida cristiana. Lo que se presentó como intuición se descubre como gran realidad; y lo que se veía como conveniente para la espiritualidad cristiana se pasa a verlo como necesario.

[29] Citamos a Adrienne von Speyr, que murió el año 1967, y es conocida a través de H. U. von Balthasar; su mística está caracterizada por el misterio de la Trinidad. Cf. ADRIENNE VON SPEYR, *Mistica oggetiva. Antologia redatta da Barbara Albrecht* (Milano 1975); ALBRECHT, B., «Speyr (Adrienne von)», en *DSp* XIV, 1126-1132; SECONDIN, B., «Mistici nostri contemporanei», en AA.VV., *Vita cristiana ed esperienza mistica* (Roma 1982), 383-412.

[30] Cf. FLICK, M.-ALSZEGHY, Z., *El evangelio de la gracia* (Salamanca 1967), 492-507; FRANSEN, P., «Estructuras fundamentales del nuevo ser», en *MySal* IV/2, 885-892; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., o.c., 342-345, a quien seguimos en este punto.

[31] Cf. SANTO TOMAS, *Summa Theologica* I, q. 43, a. 3.

b) Salta a la vista que la inhabitación tiene una gran repercusión en la espiritualidad cristiana; porque no se trata de elaborar una espiritualidad de la inhabitación que se sobreañada al cristiano, sino de potenciar la espiritualidad cristiana desde la inhabitación. Si de la identidad del cristiano es la inhabitación, una espiritualidad que parta de la identidad cristiana no puede no contar con la inhabitación. Es un elemento con el cual hay que contar.

c) Conviene subrayar la dimensión antropológica de la inhabitación. Está claro que la inhabitación, al afectar la relacionalidad del hombre, toca lo profundo de la persona. Ya hemos visto cómo la autodonación de Dios supone en el hombre una nueva relación con la Trinidad, y en ella con toda la creación. La recta comprensión de la inhabitación está muy lejos de un intimismo espiritual.

3. Comunión con las tres Personas divinas. La «divinización»

Seguimos intentando descubrir todo lo que supone «ser en Cristo». Un *nuevo atrevimiento* nos lleva a hablar de la «divinización». Pero *existen dudas* sobre ella en este momento. *¿Tiene sentido hoy plantearla,* cuando parece ser que el problema actual es el de la humanización del hombre más que el de su divinización? Es la pregunta de algunos autores [32]. Pero también existe una lectura del pensamiento moderno según la cual no sólo no ha desaparecido, sino que está presente la nostalgia de una forma de existencia divina [33].

¿Es el lenguaje apropiado? La pregunta tiene como razón de ser que a la sospecha común se suma el comportamiento de los teólogos que sienten la necesidad de afirmar con énfasis que el ser humano llega a ser él mismo cuando participa de la relación con Dios, y desde esta perspectiva es inteligible que se presente la divinización del hombre como humanización [34]. Y lo hacen con acierto. Pero esta necesidad de acentuar la dimensión humana de la divinización pone al descubierto la sensibilidad que nos rodea.

Pero también se dan motivos por los que se puede y debe hablar hoy de «divinización»:

a) La importancia que ha tenido la gracia como divinización en toda la historia de la teología, desde los comienzos hasta nuestros

[32] Cf. KUNG, H., *Ser cristiano* (Madrid 1977), 562; POHIER, J., *Quand je dis Dieu* (Paris 1977), 161.

[33] Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., o.c., 374-376, donde hace una breve síntesis del pensamiento moderno y su apertura a una vida deiforme.

[34] Cf. GONZÁLEZ FAUS, J. I., o.c., 436; LADARIA, L. F., *Teología del pecado original y de la gracia,* 248; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., o.c., 374.

días [35]. No puede silenciarse esa realidad tan profunda que supone en el hombre el encuentro con Dios y que ha estado tan presente en la teología y en la vivencia de los cristianos [36].

b) El tema sigue estando presente en los teólogos que actualmente estudian la antropología cristiana [37], no orillan el tema, lo abordan, aunque traten de no abusar del nombre y busquen el lenguaje más apropiado.

a) *Fundamentación de la «divinización»*

1) En la Escritura aparece claramente que en el justificado se da una real mutación interior, una auténtica transformación de su modo de ser y de obrar, que se designa con términos como «nueva creación» (2 Cor 5,17); «renovación» o «regeneración» (Tit 3,5; 1 Pe 1,3; Sant 1,18); «nuevo nacimiento» (Jn 1,13; 3,3; 1 Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4-5). El realismo de estas expresiones indica una profunda mutación en el sujeto.

La expresión neotestamentaria que más claramente indica la participación en la naturaleza divina es la de 2 Pe 1,4: «por medio de las cuales (la gloria y la virtud de Cristo) nos han sido concedidas las preciosas y sublimes promesas, para que por ellas os hicierais partícipes de la naturaleza divina». Si preguntamos por el contenido de este «ser hechos partícipes de la naturaleza divina» (formulación que es recogida por el Vaticano II: DV 2; LG 40; AG 3; UR 15), lo podemos describir diciendo «que el hombre deviene afín al modo de ser propio de Dios» [38].

2) La «divinización» está expresada, además, con fuerza en san Pablo como *koinonía* o comunión con Cristo (1 Cor 1,9; 10,16; 2 Cor 13,13). En san Juan la comunión con la Trinidad aparece subrayada de forma especial en el «estar» o «permanecer», y de forma recíproca, como hemos visto más arriba. Pero esa relación de comunión se acentúa aún más cuando expresamente se afirma que es la

[35] Cf. CONGAR, Y. M., «La déification dans la tradition de l'Orient», en *La vie Spirituelle Suppl.* 44 (1935) 91-107; GROSS, J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs* (Paris 1938), 109-111; RONDET, H., «La divinisation du chrétien», en *NRTh* 71 (1949) 449-476; 561-588; 579-587; AA.VV., «Divinisation», en *DSp* III, 1370-1459.

[36] A esta finalidad responde la breve y sencilla publicación de UN MONJE CONTEMPLATIVO, *Dios amor nos deifica* (Madrid 1992).

[37] Cf. ALFARO, J., o.c., 1973, 45-103; FLICK, M.-ALSZEGHY, Z., *Antropología teológica* (Salamanca 1970), 401-430; GONZÁLEZ FAUS, J. I., o.c., 427-452; LADARIA, L. F., o.c., 267-276; RONDET, H., *La gracia de Cristo* (Barcelona 1966), 387-390; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., o.c., 372-379.

[38] Es la interpretación que da J. L. RUIZ DE LA PEÑA, o.c., 273, teniendo presentes las aportaciones de otros autores.

relación que se vive en la Trinidad: «Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros» (Jn 17,21; cf. 14,20); «Yo en ellos y tú en mí, que ellos también sean uno en nosotros» (Jn 17,23); «Yo les he dado a conocer tu nombre y se lo seguiré dando a conocer para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos» (Jn 17,26; cf 15,9). De una forma o de otra, con unas expresiones o con otras, la participación en lo divino está presente en la Escritura.

3) Una clara fundamentación de la divinización se encuentra en la misma reflexión teológica actual. Si ya vimos cómo para la teología la *gracia increada* es la autodonación de Dios o la presencia de Dios en el justo, la *gracia creada* es el efecto finito en el hombre, que no es otra cosa que el *nuevo modo de ser del hombre justificado.* «La gracia increada es Dios en cuanto que se da al hombre. La gracia creada es el hombre en cuanto que, habiendo recibido ese don, es elevado y dinamizado por él» [39].

Así pues, para la teología actual la presencia de Dios es la gracia increada y la divinización o la participación de la vida de Dios es la gracia creada; la divinización del hombre es un punto clave del planteamiento de la gracia.

4) Otra buena fundamentación de la divinización es su carácter antropológico. Es importante señalar que no se trata de dar a la divinización un carácter antropológico para facilitar su acogida, sino que lo tiene en sí misma. No debe olvidarse que el hombre ha sido creado a *imagen* de Dios, y, consecuentemente, divinizar al hombre es humanizarlo, plenificar el propio ser. «El planteamiento antinómico —divinización *versus* humanización— es característico de la religiosidad pagana, no de la bíblica. En suma, la fe cristiana entiende que el único cumplimiento del hombre *en cuanto humano* es su participación por gracia en el ser que Dios es» [40].

5) No puede faltar como fundamentación la experiencia de los místicos. El axioma «El Hijo de Dios se ha encarnado para que el hombre fuese divinizado», que tiene su origen en san Ireneo [41], está presente en los Padres de la Iglesia y en la espiritualidad [42]. Toda la contemplación cristiana ha contado con la transformación que la gracia opera en el alma. A lo largo de la historia, el peligro no ha estado en el olvido de la divinización, sino en su interpretación, como ocurrió en algunas proposiciones con cierto sabor panteísta de Eckhart y

[39] Ruiz de la Peña, J. L., o.c., 349; cf. Ladaria, L. F., o.c., 270-276.

[40] Ruiz de la Peña, J. L., o.c., 377; cf. Ladaria, L. F., o.c., 260-262.

[41] Cf. Orbe, A., *Antropología de San Ireneo* (Madrid 1969).

[42] Cf. Gross, J., *La divinisation chrétienne d'après les Pères grecs* (Paris 1938); Un monje contemplativo, o.c.; Spidlik, T., o.c. 42, 45, 299, 301; Evdokimov, P., *L'orthodoxie* (Paris 1959), 93-97.

de Molinos, que fueron condenadas (DS 510-513; 1225); la constante ha sido la riqueza que ha supuesto al cristiano la participación de Dios. Citamos a san Juan de la Cruz:

> «Y no hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta, que el alma espira en Dios como Dios espira en ella, por modo participado, porque, dado que Dios le haga la merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación, ¿qué increíble cosa es que obre en ella también su obra de entendimiento, noticia y amor?... Porque eso es estar (el alma) transformada en las tres Personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios, y para que pudiese venir a esto la creó a su imagen y semejanza» (C 39,4).

6) No puede olvidarse cómo la Iglesia propone su fe en la deificación y nos hace orar en la liturgia. Colecta del día de Navidad: «Concédenos compartir la vida divina de aquel que se ha dignado compartir con el hombre la condición humana»; colecta de la fiesta de la Anunciación: «lleguemos a hacernos semejantes a él en su naturaleza divina»; postcomunión del domingo 28: «nos hagas participar de su naturaleza divina»; colecta de la misa para la Confirmación: «Dios, que el Espíritu Santo habite en nosotros y nos transforme en templo de su gloria».

b) *La explicación teológica*

Recogemos la explicación que la teología da de la divinización del hombre [43], porque, al mismo tiempo que reafirma el hecho de la participación de Dios, puede ofrecer criterios de clarificación.

La divinización es don divino, no autopromoción humana, en línea de los antropocentrismos prometeicos. Para evitar confusiones, el hombre puede endiosarse o idolizarse, pero no divinizarse.

La divinización no consiste en una pérdida de lo humano por absorción en lo divino, como lo plantean las místicas panteístas. Si así fuera, el logro del propio yo consistiría absurdamente en la renuncia a su identidad y, más aún, en su desaparición.

La divinización no entraña una metamorfosis alienante del ser propio en ser extraño. Si alguna enajenación hay en este acontecimiento de asimilación de disímiles, ha recaído de la parte de Dios, no de la parte del hombre. No olvidemos que «Dios se ha humanado para que el hombre sea divinizado».

[43] Seguimos la explicación que da RUIZ DE LA PEÑA, J. L., o.c., 377.

c) *Implicaciones para la teología espiritual*

La divinización comporta en el cristiano unas demandas o exigencias a las que la teología espiritual debe responder:

1) La realidad de la participación de Dios o la divinización del hombre tiene una recia entidad que cuenta con una fundamentación teológica muy sólida: escriturística, patrística, y de experiencia de vida. Se trata de una realidad, y no de teorías.

2) Esta participación del ser de Dios es el núcleo fundamental e irrenunciable en el ser del cristiano. Podremos olvidarla, pero es imposible marginarla: seguirá ocupando el lugar central en la vida cristiana. Desde esta valoración quedan al descubierto un posible defecto y una urgencia: el defecto es la desorientación que sufre una praxis cristiana que no incluya lo fundamental del ser cristiano; y la urgencia, la necesidad de presentar con radicalidad y de forma apropiada estos valores y su cultivo.

3) Debe estar muy presente el carácter antropológico de la divinización. No se trata sólo de ver cómo la divinización es la humanización del hombre, sino, sobre todo, qué le supone al hombre ser «criatura nueva» en su nueva relacionalidad, asumiendo y viviendo la relación con Dios en las tres Personas divinas, con los hombres y con el universo entero.

4) La divinización exige que su dinamismo sea comprendido. No puede concebirse la divinización centrada en sí misma, independientemente del actuar que le corresponde. Se es actuando. Este aspecto debe tenerse muy presente en la vida del cristiano.

4. **Hijos en el Hijo**

Es impensable plantear lo que es para el cristiano «ser en Cristo» y olvidar la filiación. La filiación está en relación con la divinización y con la inhabitación. La autodonación de Dios nos hace participar del ser divino *(divinización)* por la comunión en la existencia personal del Hijo *(filiación)*. La condición de «deiformes» nos es dada en la «filiación».

a) *«Nos atrevemos a decir: Padre»*

Las dificultades no sólo se dan al hablar de la inhabitación y de la divinización sino que también existen en el momento de tratar la filiación:

1) *¿Hacia una sociedad sin padre?* Evocar hoy la figura paterna no deja de tener sus problemas. Ha estado muy extendida la crítica del padre como figura sociológica de un mundo en cambio; y el hecho de que se piense que de algún modo nos encaminamos «hacia una sociedad sin padre» hace más difícil y problemático hablar de Dios como Padre y del hombre como hijo de este Padre. El recelo hacia toda clase de dependencia, alimentado por la crítica psicoanalista y por la crítica existencial individualista, ha supuesto un fuerte impacto en toda «religión del padre», especialmente en el cristianismo [44].

La dificultad no deja de ser real, aunque también se experimenta la tendencia de un cambio en relación con la figura paterna.

2) *La originalidad del planteamiento cristiano.* Es de dominio común que la paternidad de Dios es un dato muy frecuente en la historia de las religiones [45]. Precisamente por ello, debe subrayarse la peculiaridad que tiene el planteamiento cristiano de la paternidad de Dios. La originalidad es manifiesta: no es el hombre el que da el nombre a Dios desde su proyección personal o desde su cosmovisión concreta, sino que el hombre es quien recibe de Dios el nombre de Dios padre. La denominación «Padre» a la luz de la revelación es asentimiento al acto real con que Dios se hace padre, a la verdad de su autodonación, como se ve en el diálogo histórico de Dios con el hombre.

3) *La aceptación del nombre de Dios Padre.* Si no es el hombre el que da el nombre de padre a Dios, sino que lo recibe en medio de una experiencia relacional intensa que parte de Dios, al hombre no le es permitido dar el contenido a su filiación con la proyección de sus insatisfacciones, proyectos e ilusiones. Aceptar el nombre que Dios se da es aceptar la relación que dicha paternidad implica. Es el punto de partida para plantear la filiación.

b) *Fundamentación de la filiación*

1) *La Escritura* [46]. Aunque el Antiguo Testamento sea muy parco en emplear el término *padre* dirigido a Dios —la invocación

[44] Cf. AA.VV., «Refus du père et paternité de Dieu», en *Lumière et vie* 104 (1971) 2-138; GENNARI, G., «Hijos de Dios», en *NDE*, 590-605; GONZALEZ FAUS, J. I., *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología* (Santander 1984), 333-345; MENDEL, G., *La rebelión contra el padre* (Barcelona 1971); POHILR, J. M., *En el nombre del Padre* (Salamanca 1976), 15-60. Advertimos que esta bibliografía es de una época concreta, reacia a toda dependencia y autoridad; y preguntamos: ¿no existe actualmente un cambio de actitud sobre la figura paterna?

[45] Cf. ELIADE, M., *Tratado de historia de las religiones* (Madrid 1981); QUELL, G.-SCHRENK, G., «Pater», en *GLNT* IX, 1126-1147 y 1164-1175.

[46] Cf. CAPDEVILA, V. M., o.c., 197-230; MARCHEL, W., *Abba, Père. La prière du Christ et des chrètiens* (Roma 1963); QUELL, G.-SCHRENK, G., a.c., 1211-1309.

de Dios como Padre aparece tan sólo en seis lugares seguros: Jer 3,19; Mal 2,10; Is 63,16; 64,7; Tob 13,4; Sab 14,3—, su utilización tiene un significado peculiar: la filiación está basada exclusivamente en el contexto de la elección, de la alianza y de la salvación histórica y no en un vínculo genético. La experiencia primordial es la experiencia histórica de salvación y de alianza electiva, y ésta es la que fundamenta la imagen de la paternidad.

El Nuevo Testamento supone un cambio cuantitativo y cualitativo en el uso del término Dios Padre. La razón de este cambio es la presencia entre nosotros de *el Hijo de Dios*; y en relación con él se entiende la filiación del cristiano.

Los textos paulinos presentan una teología de la paternidad-filiación muy desarrollada. Aparece cinco veces la fórmula «Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo» (2 Cor 1,3; 11,31; Rom 15,6; Col 1,3; Ef 1,3); veintidós veces la paternidad de Dios respecto a los hombres; diecisiete veces Jesús como Hijo de Dios; y trece veces el hombre como hijo de Dios [47]. El término *hyiothesía* (adopción de hijo), muy característico de san Pablo, se encuentra en estos textos: Gál 4,5; Rom 8,15; 8,23; 9,4; Ef 1,5.

La teología de san Juan, también abundante en referencias a la paternidad de Dios y a la filiación, tiene unas peculiaridades de gran riqueza. La expresión «nacidos de Dios» (Jn 1,12-13; 3,1-11; 1 Jn 2,29-3,10; 4,7; 5,1; 5,4-5; 5,18) hace más realista la relación con Dios que la mera adopción paulina. La diferencia con Jesús, *el Hijo,* para quien reserva la expresión *hyiós* mientras que a los fieles les llama *tekna,* y a quien le denomina *unigénito: unigénito del Padre* (Jn 1,14), *Dios unigénito* (Jn 1,18), *Hijo unigénito* (Jn 3,16.18; 1 Jn 4,9). De las seis veces que san Juan utiliza *hijos de Dios* (Jn 1,12; 11,52; 1 Jn 3,1.2.10; 5,2) refiriéndose a los hombres, salvo una vez (Jn 11,52), siempre aparece relacionado con «nacer de Dios».

Los sinópticos, aunque son parcos en la utilización de la expresión de paternidad y de filiación, aportan unas notas características. En todas las ocasiones en que Jesús tiene a Dios como interlocutor, le llama *Padre* (Mc 14,36; Mt 11,25-27; Lc 10, 21-22). Jesús enseñó a los discípulos a invocar a Dios como *Padre* (Mt 6,9; Lc 11,2); y se refirió a Dios como Padre de los hombres, al menos de sus discípulos, en la expresión «vuestro Padre» (Mc 11,25; Mt 5,48; 6,32; 23,9; Lc 12,32) [48].

[47] Las citas de cada uno de los libros del Nuevo Testamento sobre la paternidad de Dios y la filiación, y el estudio comparativo de los distintos libros, pueden verse en CAPDEVILA, V. M., o.c., 403-405.

[48] Cf. JEREMIAS, J., o.c., 37-73.

2) *La reflexion teologica* Un tema tan central del Nuevo Testamento no ha podido quedar al margen del estudio teológico, y lo encontramos en toda la historia de la teologia [49] Pero subrayamos la importancia que actualmente están dando al tema los tratados de antropologia cristiana [50] cuanto más recientes son, acentuan aún más la filiación en la comprensión de la gracia [51]

3) *La experiencia de los místicos* como fundamentación de la filiación Este dato es clave para la Teologia espiritual Citamos, en primer lugar, a san Juan de la Cruz, que parte de la descripción de lo que es ser hijo de Dios (2S 5,5), se detiene en el Cántico para expresar la transformación que le supone al cristiano (C 39,4), y en la Llama vuelca su preciado contenido

> «Estando ella aqui hecha una misma cosa con el, en cierta manera es ella Dios por participacion, que, aunque no tan perfectamente como en la otra vida, es, como dijimos, como sombra de Dios Y a este talle, siendo ella por medio de esta sustancial transformacion sombra de Dios, hace ella en Dios por Dios lo que El hace en ella por si mismo, al modo que lo hace, porque la voluntad de los dos es una, y asi la operacion de Dios y de ella es una
>
> De donde, como Dios se le esta dando con libre y graciosa voluntad, asi tambien ella, teniendo la voluntad tanto mas libre y generosa cuanto mas unida en Dios, esta dando a Dios al mismo Dios en Dios, y es verdadera y entera dadiva del alma a Dios Porque alli ve el alma que verdaderamente Dios es suyo, y que ella le posee con posesion hereditaria, con propiedad de derecho, como hijo de Dios adoptivo, por la gracia que Dios le hizo de darsele a si mismo, y que como cosa suya le puede dar y comunicar a quien ella quisiere de voluntad, y asi dale a su Querido, que es el mismo Dios, que se le dio a ella» (L 3,78)

Santa Teresa del Niño Jesús

> «Jesus se complace en mostrarme el unico camino que conduce a esa hoguera divina ese camino es el del abandono de la criaturita que se duerme sin temor en brazos del padre» [52]

[49] Cf Flick, M -Alszeghy, Z , *El evangelio de la gracia* 518 524, Mersch, E , «Filii in Filio», en *NRTh* 65 (1938) 565-582, 681-702, Philips, G , o c 29, 31, 34, 52, 53, 232, 306

[50] Cf L Boff, *Gracia y liberacion del hombre* (Madrid 1978), 249-261, J I Gonzalez Faus, l c , 333-345, L F Ladaria, l c , 231-262, J L Ruiz de la Pena, l c , 379-384, E Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos Gracia y Liberacion* (Madrid 1982), 457-466

[51] Cf Ruiz de la Pena, J L , o c , 479 485, Ladaria, L F , *Introduccion a la antropologia teologica* (Estella 1993), 105-128

[52] *Historia de un alma* 11,3

Y como un testimonio de hoy, citamos a Marcelino Legido

> «Empezamos viendolo en el camino, sentado a la mesa con nosotros Nos llamo hermanos y puso a los pequeños en primer lugar Nos sento a todos a la mesa comun, y puso en nuestros corazones el aliento de su Amor, que nos hizo gritar con el "Abba, Padre" Ahora al adentrarnos en su rostro, hemos descubierto que esta mesa y esta familia del Padre, proceden del abrazo que desde antes de la creacion del mundo el Padre le dio a el y el al Padre en la unidad del Espiritu» [53]

c) *La aportacion de la explicación teológica*

Recogemos los puntos más fundamentales

1) *Somos hijos* La filiación está suponiendo una connotación ontológica Se han utilizado las expresiones «nacidos de Dios» y «filiacion adoptiva», que se complementan entre sí. la primera plantea el elemento ontologico de una participación de la naturaleza, y la segunda plantea que no surge de un acto generativo, sino de una elección gratuita «Es auténtica génesis de nueva vida, que es en realidad la vida divina del Padre, participada a los creyentes por su Hijo Jesucristo en la efusión del Espíritu» [54]

2) *Somos hijos en el Hijo* La filiación entraña una relacion peculiar con Cristo Sabemos que Jesús es el revelador del Padre y es él quien introduce a los hombres en la vida filial La filiación divina, que es una participación de aquella relación única e irrepetible que Jesús tiene con el Padre, sólo es posible desde la comunión con él Es participar de lo que es él, Hijo. Esta comunion con el Hijo se da desde la encarnación y desde la participación de la Pascua «con-sufrir» (Rom 8,17), «con-morir», «con-vivir» (Rom 6,8), «con-resucitados», «con-glorificados» (Ef 2,6), «hijos y herederos con» (Rom 8,17) La comunión es radical, y ésta es la base de que el cristiano sea *cristiforme* Esta realidad, que deberá ser cultivada, antecede en su radicalidad a nuestra aportacion La filiación es gracia

3) *Y somos hijos en el Hijo en virtud del Espíritu* Desde los textos de la Escritura (Jn 3,6, 6,63, Gál 4,4-7; Rom 8,14-17) se llega a la conclusión de que el agente inmediato y el principio de nuestra filiación es el Espíritu Santo Y la misma vida de hijos de Dios no puede realizarse sin que el Espíritu del Hijo esté en nosotros [55] El

[53] LEGIDO, M , o c , 307-308

[54] RUIZ DE LA PENA, J L , o c , 381

[55] Cf LADARIA, L F , «La uncion de Jesus y el don del Espiritu», en *Gr* 71 (1990) 547-571, ID , *Introduccion a la antropologia teologica,* 154-155

vínculo que une a los hombres con Cristo y entre sí es el Espíritu Santo, que se nos da como Espíritu de Cristo o Espíritu del Hijo.

4) *Se cumple el designio del Padre.* Es importante subrayar que la filiación responde al designio del Padre; el Padre quiere y busca la filiación de los hombres (Gál 4,4). El proyecto del Padre ha sido formar una familia de hijos en el Hijo, de herederos en el Heredero. El Padre amó en su Hijo a la familia entera de sus hijos:

> «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo; por cuanto nos ha elegido en él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor; eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia con la que nos agració en el Amado» (Ef 1,3-6)[56].

d) *Implicaciones para la teología espiritual*

1) Después de asomarnos a la riqueza insondable que supone la filiación y descubrir que es de la entraña de la experiencia cristiana, sorprende que pueda plantearse una espiritualidad cristiana sin tomar conciencia de esta realidad. Es del todo necesario que la espiritualidad cristiana cuente con la filiación y la viva.

2) Una espiritualidad que viva la filiación pasará fácilmente de una espiritualidad de búsqueda a una espiritualidad de acogida. La filiación no es objeto de búsqueda, es una realidad que se acepta y se vive.

3) A la teología espiritual le corresponde aprovechar la aportación de las mismas experiencias de vida filial que se dan en los cristianos. Es una aportación muy valiosa y hasta necesaria, que compensa la tendencia, que siempre existe, de interpretar la filiación según el pensamiento cultural predominante.

4) Le corresponde a la teología espiritual ayudar a que la dimensión antropológica de la filiación sea vivencia real en las personas. El carácter antropológico de la filiación está claro en su planteamiento:

> «Nuestra llamada a la comunión con Dios funda de hecho nuestro ser personal desde el primer instante... Si la persona de Jesús está constituida por su relación al Padre, nuestro ser personal crecerá en la medida en que nos abramos a Dios y a los hombres... La filiación

[56] Cf. una lectura sabrosa sobre estos versículos en LEGIDO, M., o.c., 35-43.

divina es así perfección del hombre, a la vez intrínseca, porque no tenemos en el designio de Dios otra vocación, y gratuita, porque sólo por el libre don de la libertad divina podemos llegar a ella» [57].

Pero necesitamos la verificación de esa dimensión antropológica de la filiación en la misma vida de las personas.

5) La Teología espiritual, que asume la filiación como dato radical de la vida cristiana, no puede olvidar el proceso de la conformación con Cristo, o transformación en él, como exigencia de la misma filiación (Rom 8,29; Gál 4,19; 2 Cor 3,18; Col 3,10; Flp 2,5; 1 Jn 3,2).

5. Hermanos en Jesús

La filiación nos lleva necesariamente a la fraternidad. *En Cristo somos hijos y hermanos.*

a) *La insistencia actual en la fraternidad*

Existe hoy una mentalidad favorable a la fraternidad. Estamos en una situación de contrastes tan llamativos de vida y de muerte, de abundancia y de miseria, de libertad y de esclavitud, que se apela a la fraternidad como salvación. Todavía se cree en la fraternidad como el rayo de esperanza en una sociedad que busca solución, y se la ve como la que hoy tiene fuerza de convocatoria. Cuando se llega a la fraternidad como a dato común entre las personas y los pueblos, queda planteado si es ése un componente constitutivo del ser humano [58]. No pasamos por alto el corrimiento actual de la categoría *fraternidad* hacia la categoría *solidaridad,* que se explica cuando se pierde del horizonte de las relaciones la idea de un Dios Padre de todos.

Subrayamos este dato, que es cada vez más común: junto a la praxis cristiana de entregarse al servicio del hermano desde un carisma cristiano asistencial, está surgiendo con fuerza un *voluntariado,* a veces sin connotación religiosa, a favor del hermano necesitado.

Se detecta además, en ámbitos cristianos y no cristianos, la necesidad de grupos o de fraternidades para poder defenderse de la mentalidad consumista, individualista y competitiva que intenta imponer su ley.

[57] LADARIA, L. F., o.c., 157.
[58] Cf. DE CANDIDO, L., «Fraternidad», en *NDE,* 567-578.

Contamos con la respuesta de la teología que está procurando, en medio de un gran esfuerzo, hacer una nueva lectura de la Revelación de Dios y del Evangelio para responder a las graves necesidades del hombre. Desde esta clave se explican la orientación y los contenidos que tienen algunos estudios de la gracia y de la filiación [59]. Pero también conviene subrayar que, partiendo de la filiación divina, profundizando en ella e interiorizándola, se deriva en una fraternidad real y comprometida [60].

b) *Fundamentación de la fraternidad*

No hay fraternidad donde no hay filiación; la fraternidad de los hombres, para ser real, necesita una filiación que sea de todos y real, no metafórica. Ahora bien, la filiación divina es una realidad; y esta relación de filiación respecto de Dios lleva consigo una nueva relación de fraternidad entre los hombres. El *Unigénito* (Jn 1,14), al hacernos partícipes de su relación con el Padre, se convierte en el *primogénito entre muchos hermanos* (Rom 8,29). Es su don de Pascua (Mt 28,10; Jn 20,17; Heb 2,11.17).

La relación entre la fraternidad y la filiación es tan evidente que es fácil darla por supuesta, pero las consecuencias del olvido pueden ser graves. Insistimos en que la filiación debe tenerse muy en cuenta siempre que se busque la potenciación de la fraternidad. Señalamos estos motivos:

Resulta evidente que la fraternidad sin la filiación no es real; es, a lo más, una orfandad encubierta por un paternalismo colectivista. Si no somos hijos del mismo padre, podemos ser compañeros, amigos, colaboradores, pero nunca hermanos. La horizontalidad de la fraternidad se funda en la verticalidad de la filiación. Según esto, la garantía de la fraternidad no está en la mera utilización del término fraternidad sino en la valoración de la filiación. Sólo desde esta valoración puede encontrarse el motivo de una superación a favor de la fraternidad cuando los intereses de los hermanos aparezcan enfrentados.

[59] Cf. SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos. Gracia y libertad* (Madrid 1983), que responde en la cuarta parte, páginas 629-821, a las cuestiones tan existenciales como: el hombre y su futuro, el sufrimiento, dimensiones de la salvación del hombre y la salvación cristiana; BOFF, L., o.c., que tiene muy en cuenta la realidad latinoamericana, especialmente en las páginas 95-124; GONZALEZ FAUS, J. I., quien además de elegir para un tratado de antropología cristiana el título *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre,* cuando trata la gracia como filiación la estudia como *filiación fraternal,* páginas 645-659.

[60] Cf. LADARIA, L. F., *Teología del pecado original y de la gracia,* 262-266; LEGIDO, M., o.c.

Señalamos en segundo lugar que la filiación es la garantía de la solidaridad entre todos los hombres. Si la filiación divina/paternidad de Dios está destinada a todos los hombres, la fraternidad no puede conocer fronteras. En último término, la humanidad no forma una unidad porque todos descendamos de unos mismos antepasados o porque estemos ligados por múltiples lazos en distintos ámbitos de la existencia; la unidad del género humano se funda en Jesucristo, el Adán definitivo, por quien todos tenemos acceso al Padre común. Sólo quien viva el don de la filiación puede entregarse enteramente y sin reservas al otro en el amor.

Indicamos, también, que la filiación garantiza lo comunitario. Sabemos que para Dios no hay más que un Tú original, el unigénito, Jesús. Y los hombres nos sentimos «nosotros», unidos a Cristo, somos Tú para Dios, hijos en el Hijo. En la comunidad se hace presente la filiación.

c) *Las implicaciones de la fraternidad a la espiritualidad*

1) Resulta imprescindible la actitud de acogida al don de la fraternidad. La fraternidad no se elige, sino que se acepta, y de forma agradecida.

2) La fe y el amor deben estar muy presentes y de forma muy activa para que la filiación sea fraterna y para que la fraternidad sea filial. El ejercicio de la fe y del amor se hace del todo necesario en la fraternidad.

3) La fraternidad real potencia la solidaridad. Puede afirmarse que la verificación de la filiación está en una fraternidad solidaria; y consecuentemente no cabe ningún tipo de reparo a una solidaridad fraterna. La solidaridad queda motivada y garantizada por la fraternidad.

4) Corresponde a la teología espiritual plantear la relación entre la fraternidad y la filiación. Esta referencia debe hacerse permanentemente. La filiación conlleva un compromiso fraterno; y el compromiso fraterno descansa en la filiación.

II. EL «VIVIR EN CRISTO» DEL CRISTIANO

Llegamos a la parte conclusiva de la reflexión, que coincide con el objetivo que nos marcamos al comienzo: comprender lo que es en el cristiano «vivir en Cristo».

1. La «Vida nueva» desde el «ser en Cristo»

Al plantear la relación entre el «vivir en Cristo» y el «ser en Cristo», señalamos estos puntos:

1) Está a la vista la importancia que hemos dado al «ser en Cristo» propio del cristiano. Si hemos subrayado tanto que el cristiano *es* en Cristo (1 Cor 1,30), *es* «nueva creación» (2 Cor 5,17), *es* uno en Cristo (Gál 3,28), *es* de Dios (1 Jn 4,4), ha nacido de Dios (1 Jn 2,29), *es* hijo del Padre (1 Jn 3,1), *es* hermano en Cristo (Rom 8,29), se ha debido a que buscamos la novedad de la vida en Cristo, lo que es «vivir en Cristo» desde nuestro «ser en Cristo». No perdamos de vista la tendencia, siempre latente, de plantear lo que es «vivir en Cristo» *desde la proyección humana.* Como correctivo de garantía planteamos lo que realmente *somos* desde el don de Dios para comprender lo que es la «Vida nueva».

2) El «ser en Cristo» equivale al «ser Cristo en nosotros» y a «vivir en El», como lo hemos visto a lo largo de todo el desarrollo anterior. La nueva condición del «ser en Cristo» es participar del ser mismo de Cristo como Hijo encarnado del Padre. Este nuevo ser divino «introduce al hombre en el misterio personal de la vida trinitaria y le pone en relación personal con el Padre de Cristo y con el Espíritu de Cristo» [61]. Se es en Cristo y en Cristo se vive su vida, que es trinitaria. Esta es la realidad expresada en estos textos: «Y no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20); «Y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios» (Col 3,3); «Quien tiene al Hijo, tiene la vida; quien no tiene al Hijo, no tiene la vida» (1 Jn 5,12). *Ser* y *vivir* en Cristo es la misma realidad.

3) ¿Cómo se entiende «vivir en Cristo»? ¿Soy yo quien vivo en Cristo? Pero ¿no es «Cristo quien vive en mí»? Cuando amo a Dios, ¿se trata de un amor mío, o se trata del amor de Dios en mi persona? La explicación es clara: la respuesta de amor que doy en la vida es *mía,* procede de mí y no de otro en mi lugar; soy yo el protagonista real. Pero hay que tener muy presente que yo soy un sujeto que es divino por participación y que sus actos responden a su nuevo ser en Cristo. Vivo en Cristo, y actúo desde mi ser en Cristo. Soy yo el que amo, pero desde mi ser en Cristo, que es Hijo y Hermano.

4) Como conclusión, hacemos nuestra la siguiente valoración: «Estar en Jesús y participar de la vida que él tiene y es, recibida a su vez del Padre, es el centro y el fundamento de la existencia del creyente, y la máxima plenitud a la que el hombre puede aspirar» [62].

[61] ALFARO, J., o.c., 101.
[62] LADARIA, L. F., *Introducción a la antropología teológica,* 150.

2. El contenido del «vivir en Cristo»

No basta con afirmar y explicar que el cristiano *es* y *vive* en Cristo; se necesita acercarnos a su contenido. ¿Cuál es el contenido del «vivir en Cristo»?

a) *Vida filial*

Si la vida de Cristo es filial, como también su ser es filial, el cristiano, al participar de Cristo, es hijo y tiene una vida filial. Lo propio del cristiano es, como lo ha sido de Cristo, estar del todo orientado al Padre. Es llamativo el número de textos del Evangelio de san Juan en los que se repiten las expresiones: «No vengo por mi cuenta», «No actúo por mi cuenta» y «No hablo por mi cuenta»: Jn 5,19; 7,16-18.28; 8,25-30; 12,49-50; 14,10.24.31; 15,15; 17,7-8: Cristo viene, actúa y habla desde el Padre.

En esta orientación tan marcada del Hijo al Padre, en la vida filial se incluye: 1) *Conocer al Padre:* «Nadie va al Padre sino por mí. Si me conocéis a mí, conoceréis también a mi Padre; desde ahora lo conocéis y le habéis visto» (Jn 14,6-7). 2) *Amar al Padre:* «Ha de saber el mundo que amo al Padre» (Jn 14,31). 3) *Glorificar al Padre:* «Yo te he glorificado en la tierra llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar» (Jn 17,4). 4) *Confiar en el Padre:* «No andéis preocupados por vuestra vida... pues ya sabe vuestro Padre celestial que tenéis necesidad de todo eso» (Mt 6,25ss). 5) *Vivir en comunión con el Padre:* «Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros» (Jn 17,21). 6) *Cumplir la voluntad del Padre:* «No todo el que me diga: "Señor, Señor", entrará en el reino de los Cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre celestial» (Mt 7,21). 7) *Imitar al Padre:* «Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (Mt 5,48) [63].

Y todo esto debe vivirse en Cristo: Conocer, amar, glorificar e imitar al Padre; confiar en el Padre; vivir en comunión con El y cumplir su voluntad; todo debe hacerse en Cristo. Es la nueva situación del ser y del vivir cristianos. Es muy fácil incurrir en un retroceso, que consistiría en prescindir de nuestro ser en Cristo para vivir la relación con el Padre desde nosotros mismos. El peligro debe evitarse; y, a su vez, debe evidenciarse que la relación con Cristo es real y que sólo desde ella es posible la vida filial.

[63] Cf. SILANES, N., a.c., 1450-1452.

b) *Vida fraterna*

Acabamos de verlo más arriba: la filiación y la fraternidad se implican mutuamente. No es posible vivir la filiación sin la dimensión fraterna; y, consecuentemente, la fraternidad viene a ser la verificación de la vivencia filial: «Si alguno dice: "Amo a Dios", y aborrece a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve. Y hemos recibido de él este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano» (1 Jn 4,20-21). La implicación es mutua, pero sin confusión.

La vida fraterna debe expresarse en formas concretas. Puede relativizarse cada una de las formas concretas de fraternidad, pero es absolutamente necesario que se dé alguna forma de concreción. La vida fraterna debe ser palpable. Una vez más aparece la dimensión social del cristiano como esencial de su «vivir en Cristo», de su espiritualidad.

El lugar en que esta fraternidad entre los hombres ha de alcanzar su expresión más plena es la comunidad de la Iglesia, que es la comunidad de Jesús. La Iglesia es fiel a sí misma en la medida en que en ella se viven el amor y la fraternidad abierta a todos los hombres.

La fraternidad se vive *en* Cristo. Lo recordamos porque puede aparecer la tendencia a pensar en una fraternidad que sea proyección de planteamientos personales o de grupo. Y la fraternidad es mucho más: se recibe *del* Señor y se vive *en* el Señor.

c) *Vida de amor*

Que el «vivir en Cristo» incluye el amor es de total evidencia, según los textos del Nuevo Testamento [64]: «Como el Padre me amó, yo también os he amado a vosotros; permaneced en mi amor» (Jn 15,9); «Este es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Jn 15,12); «para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos» (Jn 17,26). Es común a todos los autores que el amor es la clave de la revelación de Dios y del hombre y que es de la entraña de la vida cristiana; por esta razón este Manual le dedicará un capítulo [65]. Por lo mismo, no nos detenemos ahora en su desarrollo.

Pero insistimos en lo que resulta ser consecuencia de lo que venimos tratando: que «vivir en Cristo» es «amar en Cristo»; y que

[64] Cf. Feuillet, A., *Le Mystère de l'Amour divin dans la thèologie johannique* (Paris 1972).

[65] Cf. infra cap. V.

amar en Cristo no se reduce a seguir el ejemplo de Jesús en el comportamiento cristiano, sino que es mucho más: tiene su fuente ontológica en el mismo amor de Dios [66]. Toda filiación y toda fraternidad incluyen una relación afectiva propia, no se entienden sin su afectividad correspondiente. Nuestra filiación de Dios en Cristo y nuestra fraternidad también incluyen su afectividad propia, que es el amor del Hijo en los hijos. Recordamos: «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5,5); «La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abbá, Padre!» (Gál 4,6); «Todo el que ama ha nacido de Dios» (1 Jn 4,7). Hay amor del Hijo en el corazón de los hijos.

Está en la mente de todos que la integración del amor en Cristo en una vida consciente y coherente de cristiano exige un proceso. Existe hoy, además, una especial sensibilidad para exigir que el proceso de cada persona sea respetado y atendido: pero el respeto al proceso, que tiene como objetivo que no se den extorsiones en el sujeto, no puede olvidar ni en el primer momento lo que es esencial del amor cristiano; y la atención al proceso, que busca que la persona y la vida del cristiano en todo momento estén informadas por el amor de Cristo, no puede menos que contar con la presencia de dicho amor.

d) *Vida cristiforme*

Venimos insistiendo en que el «vivir en Cristo» descansa en el «ser en Cristo», y que esta participación del ser y del vivir del Hijo le hace al cristiano cristiforme: «Pues a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera él el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29). Pero esta «imagen del Hijo», en la que también se aplica el «ya y el todavía no», está llamada a un desarrollo por el Espíritu («Mas todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosos: así es como actúa el Señor, que es Es-

[66] Cf. Lyonnet, S., *La storia della salvezza nella lettera ai Romani* (Napoli 1967), 163, quien comentando Rom 8,4 afirma: «la actividad del cristiano "animado por el Espíritu" (Rom 8,14) es más aún (piú ancora) una actividad de Cristo o del Espíritu dentro de él. Como Pablo había declarado a los Gálatas: "Y no vivo yo, es Cristo quien vive en mí" (Gál 2,20), todo cristiano digno de este nombre puede y debe decir: "Y no amo yo, es Cristo quien ama en mí, en el Espíritu". Pues el cristiano ama con el mismo amor con que el Padre y el Hijo nos aman»; C. Spicq, *Agape en el Nuevo Testamento. Análisis de textos* (Madrid 1977), 367, al estudiar el amor conyugal, afirma: «Amar con amor de agape será siempre participar de algún modo de la caridad que hay en Cristo».

píritu», 2 Cor 3,18) hasta llegar a la plenitud escatológica: «Y del mismo modo que hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del celeste» (1 Cor 15,49) [67].

Según lo que acabamos de decir, la vida cristiforme, que abarca a toda la persona, se entiende desde una doble perspectiva: el cristiano, porque vive la vida de Jesús, debe responder con las actitudes de hijo en el Hijo; y porque está llamado a una transformación más plena debe colaborar activamente, como nos lo indican este texto de san Pablo: «Despojaos del hombre viejo con sus obras, y revestíos del hombre nuevo, que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su Creador» (Col 3,9-10), y los textos que nos hablan del seguimiento de Jesús (Mc 1,17; 2,14; Mt 8,21; Lc 9,59s; etc.). La vida cristiforme como Vida de Cristo en el sujeto es punto de partida que exige una respuesta integral consecuente, y es también punto de llegada que exige una colaboración activa.

La vida integral en Cristo es una realidad que debe ser vivida muy conscientemente. Hacemos nuestra esta afirmación:

> «No nos extraña que el Padre que nos eligió para incorporarnos a su misma vida, nos eligiera también para configurarnos con su imagen para ser en verdad en todo nuestro ser hijos según la forma del Hijo, en el mismo camino del Hijo» [68].

e) *Vida según el Espíritu*

Puede parecer extraño que al finalizar el tema de lo que es «vivir en Cristo» hablemos de la «vida según el Espíritu», y, además, incluyéndola como algo esencial e imprescindible. ¿Es necesaria esta referencia? ¿Qué relación existe entre «vivir en Cristo» y «vivir según el Espíritu»? y ¿cuál es su diferencia?

1) Son muchos los textos del Nuevo Testamento en los que se afirma la relación entre el Espíritu y la vida del cristiano. Los cristianos «son habitados por el Espíritu y están en el espíritu» (Rom 8,9), tienen al «Espíritu que se une a nuestro espíritu» (Rom 8,16), «son guiados y conducidos por el Espíritu» (Rom 8,14; Gál 5,18), deben «vivir según el Espíritu» (Gál 5,16) y «obrar también según el Espíritu» (Gál 5,25) [69].

[67] Cf. Von Rad, G.-Kleinknecht, H.-Kittel, G., «Eikôn», en *GLNT* III, 139-184; Tettamanzi, D., *El hombre, imagen de Dios* (Salamanca 1978); Goffi, T., «Hombre espiritual», en *NDE*, 648-649.

[68] Legido, M., o.c., 40.

[69] Cf. De la Potterie, I.-Lyonnet, S., *La vida según el Espíritu* (Salamanca 1967);

2) La relación entre el «vivir en Cristo» y «vivir según el Espíritu» se contempla desde una doble perspectiva, que es complementaria: desde la actuación del Espíritu en Cristo y desde la actuación del Espíritu del Hijo en nosotros.

En cuanto al primer aspecto, sabemos la insistencia progresiva de la teología por plantear la presencia actuante del Espíritu en Jesús [70]. El Espíritu Santo es quien actúa sobre Jesús, es el principio de la realización histórica de su vida de Hijo, le comunica la fuerza para su misión y le hace obedecer en libertad a la voluntad del Padre.

Y en cuanto al segundo aspecto, subrayamos que Jesús, que en la resurrección se hace «espíritu vivificante» (1 Cor 15,45), nos da (Hech 2,1ss; 4,21; 10,44) su Espíritu que le ha guiado en su vida humana y por cuya fuerza ha sido resucitado de entre los muertos. Nos da el mismo principio de su actuación; nos da su Espíritu. Podemos apreciar que el principio de nuestra existencia es el mismo que animó la de Jesús, que nos ha sido dado.

3) De todo esto se deduce que no es posible «vivir en Cristo» sin el Espíritu. La «vida en Cristo» implica esencialmente la presencia actuante del Espíritu.

f) *Vivir en misión*

El «vivir en Cristo» incluye un aspecto muy importante para el cristiano, y que solamente lo indicamos: vivir en misión. Es consecuencia de lo que estamos contemplando en este capítulo.

La razón de este planteamiento es clara: suele presentarse la misión del cristiano en relación con la Iglesia, que es, por su propia naturaleza, misionera; pero no debe olvidarse que la razón fundamental de esta misión es el «ser y vivir» en Cristo en la Iglesia. Quien *es* y *vive* en Cristo, vive la relación de hijo y de hermano en el Hijo, con todo lo que ello implica, también en su misión, de forma participada: «Como el Padre me envió, también yo os envío» (Jn 20,21). Por eso el cristiano constitutivamente es y vive en misión, y su espiritualidad consiste en «vivir el misterio de Cristo enviado» [71].

AA.VV., «Vie Spirituelle, vie de l'Esprit», en *La Vie Spirituelle* 135 (1981) 643-762; QUERALT, A., *Aspetti Pneumatologici della spiritualità cristiana,* (ad uso degli studenti) (Roma 1992).

[70] Cf. DURWELL, F. X., «El Espíritu de Cristo», en su obra *El Espíritu Santo en la Iglesia* (Salamanca 1986), 45-80; LADARIA, L. F., «Cristología del Logos y cristología del Espíritu», en *Gr* 61 (1980) 353-360; ID., «La unción de Jesús y el don del Espíritu», en *Gr* 71 (1990) 547-571.

[71] JUAN PABLO II, *Redemptoris missio, AAS* 88 (1991) 335 *(Ecclesia* 51 (1991) 217); cf. CAPDEVILA, V. M., «Trinidad y misión en el Evangelio y en las Cartas de San

Está a la vista de todos que la aportación de este capítulo es mucho más que una ayuda para comprender en su profundidad lo que es «vivir en Cristo» partiendo del «ser en Cristo». Nos ha situado en lo radical de la espiritualidad del cristiano y, a su vez, nos ha marcado el camino a seguir. La referencia al «ser y vivir en Cristo» será siempre necesaria, sea cual fuere la situación de la vida espiritual que estudiemos. Intuimos que no se trata de un capítulo más; será el capítulo central.

Juan», en AA.VV., *Trinidad y misión* (Salamanca 1963), 31-101; SILANES, N., «Misión, misiones», en *DTDC*, 879-890.

CAPÍTULO IV

LA VIDA CRISTIANA. LA VIDA EN LA IGLESIA

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., *Sentire Ecclesiam. La conscienza della Chiesa come forza plasmatrice de la pietà* (Roma 1964); ANTON, A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas* II (Madrid 1987); BALTHASAR, H. U. VON, *Sponsa Verbi* (Brescia 1969); BLÁZQUEZ, R., *La Iglesia del concilio Vaticano II* (Salamanca 1988); DE LUBAC, H., *Meditación sobre la Iglesia* (Bilbao 1958); DIANICH, S., *La chiesa mistero di comunione* (Torino 1978); FORTE, B., *La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve eclesiología* (Salamanca 1992); MAGGIONI, B., «Experiencia espiritual en la Biblia», en *NDE*, 498-542; MARSILLI, S., «Sacramentos», en *NDL*, 1803; RUIZ SALVADOR, F., *Caminos del Espíritu. Compendio de teología espiritual*, 129-161.

Después de haber planteado que ser cristiano entraña «ser en Cristo» y «vivir en Cristo», es obligado que contemplemos al cristiano en la Iglesia, que estudiemos la naturaleza de su relación, y su incidencia en la espiritualidad.

Pero el mero hecho de posicionar al cristiano en la Iglesia, con su implicación correspondiente en la espiritualidad, suscita actualmente una serie de interrogantes. Son preguntas que parten de dos frentes. El primero lo constituye la relación del cristiano con la Iglesia: ¿Qué actitud es la más común entre los cristianos para con la Iglesia? La relación que el cristiano tiene con la Iglesia ¿se reduce a la que nace del sujeto? ¿Cuál es la naturaleza de la auténtica relación con la Iglesia? Y la segunda serie de preguntas proviene de la misma espiritualidad: ¿Puede entenderse una espiritualidad cristiana sin referencia a la Iglesia? ¿Será necesario afirmar que la espiritualidad cristiana es esencialmente eclesial? ¿Qué papel juega la mediación de la Iglesia en la espiritualidad cristiana?

El tratamiento de estos temas en los distintos manuales de teología espiritual es desigual y a merced del momento eclesiológico que se vive en la Iglesia. En los tratados anteriores al concilio Vaticano II es bastante común que el tema no aparezca [1]; en torno al concilio, las obras lo abordan, generalmente de forma muy breve, sin conver-

[1] A título de ejemplo citamos: DE GUIBERT, J., *Theologia spiritualis*, y ROYO MARIN, A., *Teología de la perfección cristiana* (Madrid 1955), no tratan el tema; pero, en cambio, es significativa la obra de GONZALEZ ARINTERO, J., *La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia* (Madrid 1952), que dedica la tercera parte, 743-804, a la *Evolución mística de toda la Iglesia*.

tirlo en factor que informe e integre la espiritualidad [2]; y en las obras actuales el tratamiento sigue siendo desigual y, ante el empuje actual de la eclesiología, lo consideramos insuficiente [3]. En este contexto nos marcamos estos objetivos:

1. Proponer lo que es la Iglesia en su complejidad, evitando todo reduccionismo, para saber situar con garantía al cristiano en ella.

2. Plantear la relación que existe entre la espiritualidad cristiana y el «ser en la Iglesia».

3. Presentar la mediación de la Iglesia en la espiritualidad cristiana. Nos preguntaremos por la naturaleza de dicha mediación, y nos acercaremos a las mediaciones concretas que la Iglesia ejerce: la palabra, los sacramentos y el servicio fraterno.

4. Servir como llamada de atención a las posturas no correctas, o al menos incompletas, que se adoptan ante la espiritualidad cristiana, y posibilitarles una revisión.

Esta diversidad de posturas está a la vista de todos. No es infrecuente la tendencia a plantear y cultivar una espiritualidad por libre, excluyendo mediaciones concretas de la Iglesia, y no sólo en los comienzos de la vida cristiana, sino en cualquier momento del proceso.

Tampoco es infrecuente en la visión de la Iglesia caer en algún reduccionismo con la correspondiente toma de postura ante la Iglesia y ante la espiritualidad. A título de ejemplo: es totalmente distinta la espiritualidad de quien ve a la Iglesia sólo como «misión» a la de quien la ve sólo como «misterio».

No faltan cristianos que mantienen una actitud de enfrentamiento permanente a la institución de la Iglesia y a las personas que la representan, y dan a su postura una justificación también espiritual.

[2] Cf. JIMÉNEZ DUQUE, B., *Teología de la Mística* (Madrid 1963), quien dentro del capítulo «Cristo y nuestra vida sobrenatural» añade una nota de tres páginas (171-173) titulada «Acerca de la noción de la Iglesia», F JUBERÍAS, *La Divinización del hombre Tratado teológico de la perfección cristiana* (Madrid 1972), 441-456; THILS, G , o c., 120-133. Es significativo que en la obra de C. GARCÍA, *Corrientes nuevas de teología espiritual* (Madrid 1971), no aparezca, en los autores que se estudian, la eclesiología como característica que marque la nueva espiritualidad.

[3] Cf BERNARD, CH A., *Teologia spirituale*, estudia los sacramentos ampliamente en el cap XII y a la «vida eclesial» le dedica escasamente cuatro páginas, 370-374; CASALDÁLIGA, P.-VIGIL, J M , *Espiritualidad de la Liberación* (Santander 1992), 252-264, presentan un breve capítulo «Nueva eclesialidad» como fundamentación de la espiritualidad de la liberación, ESPEJA, J., *La espiritualidad cristiana* (Estella 1992), 333-339, estudia el tema bajo el título «Amar a la Iglesia», RIVERA, J -IRABURU, J M , o c , 221-270, estudian solamente la «Liturgia», RUIZ SALVADOR, F , o.c , 129-161, dedica un buen capítulo al tema, WEISMAYER, J., o.c., 145-158, bajo el título «Vida en la Iglesia-Vida para la Iglesia» solamente estudia el tema de los carismas; D. WIEDERKEHR, D., «Fondamenti vitali», en SECONDIN, B -GOFFI, T (eds), *Corso di spiritualità* (Brescia 1989), 315-329

No resulta fácil en nuestro contexto actual que el cristiano se defina por su pertenencia a la Iglesia; y, en el caso de hacerlo, suele ser frecuente definirse marcando algunas distancias con la Iglesia oficial. En estos casos la definición que se presenta ante los demás está más bien en las distancias que se marcan que en los elementos que se comparten.

I. EL CRISTIANO EN LA IGLESIA

Situamos al cristiano en la Iglesia para estudiar y comprender lo que le supone al ser de cristiano su relación con la Iglesia, vivir en la Iglesia, ser Iglesia. Este planteamiento nos lleva directamente a estudiar la naturaleza de la relación que existe entre el ser cristiano y la pertenencia a la Iglesia.

No entramos en el estudio de la historia de la eclesiología para encontrar el desarrollo y la evolución de los elementos que se consideran esenciales de la eclesiología del Vaticano II [4], ni tampoco estudiamos el aspecto eclesial que la espiritualidad cristiana ha tenido en las distintas épocas de la historia de la espiritualidad [5]; sino que nos centramos directamente en la eclesiología que está viviéndose desde el Vaticano II.

Las coordenadas que actualmente focalizan la realidad de la Iglesia son: *Misterio, Comunión* y *Misión*. Esta visión de la Iglesia aparece en el Vaticano II (LG 2; 3; 4), adquirió relieve en el Sínodo extraordinario de los Obispos en 1985 con motivo de los 20 años del Vaticano II [6], fue adoptada en el Sínodo del '87 para articular la doctrina de la Exhortación «Christifideles laici» [7], es punto de referencia permanente en el Sínodo del '90 y en la Exhortación postsinodal «Pastores dabo vobis» (n.12; 16; 59; 73-75) [8], y su presencia es notable en el Catecismo de la Iglesia Católica (n.770-776).

[4] Cf. ANTON, A., o.c.; CONGAR, Y. M., *Historia de los Dogmas III Eclesiología Desde san Agustín hasta nuestros días* (Paris 1970), SARTORI, L., «Iglesia», en *NDT*, 715-740

[5] Cf AA VV, *Sentire Ecclesiam La conscienza della Chiesa come forza plasmatrice della pietà* (Roma 1964), AA.VV, *Mysterium Ecclesiae in conscientia Sanctorum* (Roma 1967), MARIOTTI, P., «Iglesia», en *NDE*, 675-697

[6] Cf «Relación final», redactada por G DANNEELS, en *Ecclesia* 45 (1985) 1554-1562, CAPRILE, G, *Il Sinodo straordinario 1985* (Roma 1986)

[7] JUAN PABLO II, *Christifideles laici* AAS 81 (1989) 393-521 (*Ecclesia* 49 [1989] 187-235)

[8] JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis* AAS 84 (1992) 657-804 (*Ecclesia* 52 [1992] 624-675)

1. La Iglesia Misterio

Frente a una visión meramente socio-jurídica de la Iglesia del pasado, se insiste hoy en presentar a la Iglesia como Misterio y verla como objeto de fe [9].

a) *Su significado*

1) La expresión «Iglesia Misterio» tiene una base escriturística [10]. La palabra «misterio», presente ya en el A.T., adquiere en los sinópticos, Mt 13,11 y Lc 8,10, un contenido teológico peculiar al verse referida al Reino y a su revelación por parte de Dios en Jesucristo. Para san Pablo el «misterio» es el plan salvífico de Dios que se realiza en Cristo: «al Misterio escondido desde siglos y generaciones, y manifestado ahora a sus santos, a quienes Dios quiso dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio entre los gentiles, que es Cristo entre vosotros» (Col 1,26-27).

San Pablo habla en la carta a los Efesios del misterio, pero referido ahora a la Iglesia. Cristo lleno de Dios desborda su plenitud en su Cuerpo que es la Iglesia; y así se explica que ésta sea presencia del misterio de Cristo que la habita, signo y manifestación de este misterio para el mundo.

2) Para comprender a la Iglesia como Misterio es necesario recurrir a su origen, que es la Trinidad. La Iglesia, que es «un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 4), tiene a la Trinidad como el punto de referencia esencial. La Iglesia está como enclavada en la «economía» de Dios, en la autodonación y autorrevelación de Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo; y la actuación de las tres personas divinas es tan real que el

[9] Entre otras obras, cf. ALFARO, J., «El misterio de la Iglesia en el Concilio Vaticano II», en AA.VV., *Estudios sobre el Concilio Vaticano II* (Bilbao 1966), 43-56; BLAZQUEZ, R., «La Iglesia como misterio», en su obra *La Iglesia del concilio Vaticano II* (Salamanca 1988), 27-54; CASEL, O., *El Misterio de la Ekklesia* (Madrid 1964); CERFAUX, L., «El Misterio de la Iglesia», en su obra *La Iglesia en san Pablo* (Bilbao 1959), 305-314; JOURNET, CH., «Le mystère de l'Église selon le deuxième Concile du Vatican», en *Rev.Thom.* 65 (1965) 5-51; PAGE, J-G., *Qui est l'Église*. I. *Le mystère et le sacrement du salut* (Montréal 1977); RIGAL, J., *Le mystère de l'Église. Fondements thèologiques et perspectives pastorales* (Paris 1992); SILANES, N., *La Iglesia de la Trinidad* (Salamanca 1981); ID., «Iglesia de la Trinidad», en *DTDC*, 657-690; STROTMANN, T., «La Iglesia como misterio», en G. BARAUNA, *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona 1966), 325-339.

[10] Cf. BORNKAMM, G., «Mysterion», en *GLNT* VII, 686-706; CERFAUX, L., a.c.; RIGAUX, B., «El misterio de la Iglesia a la luz de la Biblia», en G. BARAÚNA, o.c., 289-307; SCHLIER, H., «Eclesiología del Nuevo Testamento», en *MySal* IV/1, 171-174; SCHNACKENBURG, R., *La Iglesia en el Nuevo Testamento* (Madrid 1965).

Vaticano II afirma que la Iglesia es el pueblo *de* Dios, el cuerpo *de* Jesucristo resucitado y el templo *del* Espíritu Santo (LG 17; PO 1) [11]. La Iglesia es, pues, obra de las tres Personas divinas.

La actuación de cada una de las personas divinas deja su impronta en la Iglesia. Hablar de la Iglesia como cuerpo de Cristo o como templo del Espíritu no es lo mismo, incluye connotaciones distintas [12], que son el resultado de las «misiones» del Hijo y del Espíritu Santo: es la ampliación y extensión en el tiempo de la filiación del Hijo y de la «comunión» del Espíritu Santo. En frase de Juan Pablo II: «La Iglesia es, ante todo, un misterio —éste es el primer rasgo—, respuesta a un designio amoroso y salvífico del Padre, prolongación de la misión del Verbo Encarnado, fruto de la acción creadora del Espíritu Santo» [13]. Esta presencia operante de la Trinidad nos hace ver que el misterio de la Iglesia es como una extensión y manifestación de la Trinidad [14]. El misterio de la Trinidad se amplía en la Iglesia, en la que adquiere una dimensión histórica, como *pléroma* del mismo misterio del ser divino, mediante la presencia y acción del Hijo encarnado y del Espíritu Santo.

3) En lo que acabamos de decir, aparece otra perspectiva desde la que debe contemplarse a la Iglesia Misterio: su misma realidad mistérica. Viene de la Trinidad y está llena de la Trinidad. Afirma Juan Pablo II: «La *Iglesia es misterio,* obra divina, fruto del Espíritu de Cristo, signo eficaz de la gracia, presencia de la Trinidad en la comunidad cristiana» [15]. La Iglesia no es una mera sociedad humana, sino un verdadero misterio: tiene una condición sacramental en Cristo (LG 1; 9; 48; SC 5) [16], que la hace visible e invisible, institucional y carismática, cuerpo social y misterio divino.

Cuando el Concilio afirma la sacramentalidad de la Iglesia reconoce que ésta es signo, es decir, realidad visible, en la que se significa el misterio de la vida del Padre invisible, que se da a los hom-

[11] Cf BLAZQUEZ, R., o.c., 41-54; UNIVERSIDAD DE NAVARRA - FACULTAD DE TEOLOGIA, *XV Simposio internacional de teología: Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo* (Pamplona 13-15 abril 1994).

[12] Cf. SILANES, N., «Iglesia de la Trinidad», en *DTDC,* 664-676.

[13] JUAN PABLO II, «Carta a la Conferencia episcopal brasileña» (9-4-1986), en *O.R.*, 13-4-1986 *(Ecclesia* 46 [1986] 700). Completa el tema en la exhortación apostólica *Pastores dabo vobis,* 39, cuando afirma: «En realidad la Iglesia, pueblo congregado por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, lleva en sí el misterio del Padre...; ella custodia dentro de sí el misterio del Hijo...; y es depositaria del misterio del Espíritu Santo».

[14] Cf. CONGAR, Y. M., «Ecclesia de Trinitate», en *Irénicon,* 14 (1937) 141; DIANICH, S., «Iglesia y Trinidad», en *Iglesia viva* 167 (1993) 407-415; FORTE, B., o.c.

[15] JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis,* 59: AAS 84 (1992) 761-762 *(Ecclesia* 52 (1992) 657); cf. PAGE, J. G., *L'Église, mystère et sacrement du salut* (Montréal 1977).

[16] Cf ALFARO, J., «Cristo sacramento de Dios Padre: la Iglesia sacramento de Cristo glorificado», en *Gr* 48 (1967) 5-27.

bres por Cristo, a través de todo su Cuerpo (su realidad humana y su Cuerpo místico), en el Espíritu; y que la comunica.

Es importante subrayar que la Iglesia *significa* la vida trinitaria y que la *comunica.* «Así como el ser humano de Cristo fue el lugar único en el que se hizo patente el Padre y sigue siendo el vehículo único en el paso de la vida trinitaria a los hombres, así ahora es la Iglesia el ámbito en el que se visualiza y se da el Padre por Cristo, *in Spiritu,* a los hombres. Por la acción del Espíritu, que Cristo otorga a su Iglesia, la fuerza divinizadora del Resucitado pasa, por la misma Iglesia, a todos los hombres» [17].

b) *Implicaciones en la espiritualidad cristiana*

A la vida cristiana no le es indiferente cualquier tipo de relación con la Iglesia. Podemos comprobarlo al enumerar los rasgos que son propios de quien acepta en su vida a la Iglesia *Misterio.*

1) Después de superar el término misterio como enigma y aceptarlo como realidad perceptible por la fe, después de trascender el concepto misterio como contenido estrictamente de razón y verlo como contenido salvífico del Padre, y después de contemplar a la Iglesia radicada en el marco de la Trinidad «económica», es decir, de la donación de Dios en su gracia salvífica y comprenderla como «una misteriosa extensión de la Trinidad en el tiempo» [18], nace desde la fe una agradecida *admiración* —veneración— del cristiano por la Iglesia. Es el resultado de quien se detiene ante la Iglesia Misterio y la contempla desde la fe. Los ejemplos de esta postura de admiración y de veneración son muchos [19], y deben tenerse muy en cuenta en nuestro momento eclesial. Se impone la conclusión de que no puede faltar en la espiritualidad cristiana la visión de la Iglesia Misterio.

2) La aceptación del Misterio de la Iglesia no implica olvido o postergación de sus elementos humanos visibles e históricos, sino que, por el contrario, supone una unión indivisible, ya que la Iglesia precisamente por su aspecto visible significa y obra la salvación. Los dos aspectos se necesitan mutuamente [20].

[17] SILANES, N , a.c , 671

[18] DE LUBAC, H., *Paradoja y misterio de la Iglesia* (Salamanca 1967), 49

[19] Cf. AA.VV , *Mysterium Ecclesiae in conscientia Sanctorum* (Roma 1966), CASEL, O , o c , 101; DE LUBAC, H , o c., WALGRAVE, J H., «Église», en *DSp* IV/1, 433, quien presenta la vida espiritual del Cardenal J. Henry Newmann marcada por el sentido místico de la Iglesia.

[20] «Efectivamente, el carácter de misterio determina en la Iglesia la naturaleza de sujeto histórico Correlativamente, el sujeto histórico, por su parte, expresa la naturaleza del misterio, en otras palabras, el pueblo de Dios es al mismo tiempo misterio y

Esta unión de lo divino y de lo humano, de lo visible y de lo invisible de la Iglesia, siempre en referencia al Verbo encarnado, señalada en el Vaticano II (SC 2; LG 8) y que se ve reafirmada en la Relación final del Sínodo del '85, debe ser asumida en la vida y en la espiritualidad del cristiano. «Internarse en la condición misteriosa no equivale a hacerse peatón de las nubes o a desentenderse de la historia con su complejidad; ni detenerse en la vida diaria, tantas veces gris y trivial, de la Iglesia significa prescindir del misterio en que está enclavada» [21].

3) Desde la visión de la Iglesia misterio se imponen al cristiano el reconocimiento y la aceptación de todo lo que supone ser Iglesia por la presencia salvífica en ella de la Trinidad que nos hace partícipes de su vida, y por la relación que entraña con los demás miembros del Pueblo de Dios que son el cuerpo de Cristo, con todos los hombres para quienes la Iglesia es sacramento de salvación y con el universo entero llamado a la recapitulación final en Cristo.

Este ser nuevo con la vida nueva en Cristo, recibido, alimentado y vivido en la Iglesia obliga a una referencia vital y permanente hacia ella.

4) Es obligada la referencia al amor. La Iglesia misterio no tiene otra clave interpretativa que el amor en la autodonación de Dios al hombre en la Iglesia. Desde esta perspectiva tiene sentido y adquiere realce la imagen de la Iglesia Esposa a la que Cristo se entrega [22]. Esta realidad del amor, tan propia de la Iglesia misterio, comprende:

a) Amor *en la Iglesia.* Las nuevas relaciones que el cristiano vive en la Iglesia son relaciones de amor, de filiación y de fraternidad en Cristo por el Espíritu [23]. En la Iglesia se vive un amor nuevo.

b) Amor *a la Iglesia.* Es la respuesta normal del cristiano que reconoce todo lo que es la Iglesia misterio para su vida. Al vivir la eclesialidad tan desde dentro, siente los triunfos y los fracasos, las virtudes y los defectos de la Iglesia como suyos propios. Se trata de un amor real a la Iglesia a pesar de sus limitaciones, torpezas y pecados, porque también yo soy pecador [24].

sujeto histórico; el misterio constituye el sujeto histórico y el sujeto histórico revela el misterio»: COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, «Temi scelti d'ecclesiologia In occasione del XX anniversario della conclusione del Concilio Ecumenico Vaticano II», en *La Civiltà Cattolica* 3251 (1985) 454

[21] BLAZQUEZ, R., o.c., 33.

[22] Conservan una profunda riqueza espiritual afectiva los artículos de CASEL, O., «La Iglesia como Esposa de Cristo a la luz de la Escritura, de la doctrina de los Padres y de la Liturgia» y «El misterio del amor», en su o c , 73-121, y de BALTHASAR, H U. VON, «Esperienza della Chiesa in questo tempo», en su o c , 11-40

[23] Cf. infra cap. V.

[24] Cf DE LUBAC, H., «Ecclesia mater», en su obra *Meditacion sobre la Iglesia*

c) Amor *de la Iglesia.* El amor a la Iglesia misterio termina siendo amor *de* la Iglesia al Señor presente en ella. Como la Iglesia es fruto de la entrega de Cristo a ella y sólo se vive en comunión de todos en él, el amor a la Iglesia se convierte en amor de toda ella al Señor.

2. La Iglesia Comunión

La Iglesia es misterio de comunión. Nos encontramos ante algo que es constitutivo de la Iglesia, y que, por lo tanto, afecta a todas las realidades eclesiales: todo está marcado por la «communio». Y nos preguntamos: ¿Cómo se entiende esta comunión en la Iglesia? ¿Cuáles son sus formas de realización? ¿Cómo afecta al cristiano y a su espiritualidad?

a) *Su significado*

Partimos recogiendo la voz común que afirma que la «communio» es la clave para la comprensión de la Iglesia como tal, es el tema perenne de la Iglesia vinculado a sus orígenes, y es la idea central de la doctrina de la Iglesia del Vaticano II [25]. Al tratarse de una realidad rica y compleja nos acercamos a ella desde perspectivas distintas y de forma gradual:

1) El pueblo creyente no nace para colmar las propias aspiraciones religiosas, nace de la iniciativa de Dios: la Iglesia es «pueblo en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 4); y no se forma en oposición a los demás, a los extraños, sino que es convocada para ser enviada, para ser signo de la voluntad salvífica universal de Dios, «signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). La razón de la comunión en el pueblo de Dios trasciende la explicación meramente sociológica.

(Bilbao 1958), 229-269; BALTHASAR, H. U. VON, «Casta meretrix», en su obra *Sponsa Verbi,* 189-283; JOURNET, CH., «Église», en *DSp* IV/1, 466-468.

[25] Cf. ANTÓN, A., o.c., 900-903; 1001-1009; ID., *Primado y colegialidad* (Madrid 1970), 32-78; BLAZQUEZ, R., o.c., 57-58; CONGAR, Y. M., «La Iglesia es una comunión», en *MySal* IV/1, 410-425; CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «La Iglesia como comunión», en *Ecclesia* 52 (1992) 1042-1046; DENAUX, A., «L'Église comme communion. Réflexions à propos du rapport final du Synode extraordinaire de 1985», en *NRT* 111 (1988) 161-180; HAMER, J., «Dix thèses sur l'Église comme communion», en *Nova et vetera* 59 (1984) 161-180; KASPER, W., «Iglesia como communio», en su obra *Teología e Iglesia* (Barcelona 1989), 376-400.

2) La *koinônía* significa la común participación de muchos en un mismo bien [26]. Ahora bien, los bienes más radicales que participan los miembros de la *Iglesia-comunión* son los que hacen referencia a la comunión con Dios, como son la alianza, la regeneración en Cristo, la «participación (ser partícipes-*koinónoi)* de la naturaleza divina» (2 Pe 1,4), la filiación; y estos dones son, a su vez, la base de la comunión entre los miembros de la Iglesia. El bautismo aúna a todos los bautizados en la unidad del cuerpo de Cristo. No puede entenderse, pues, la comunión de la Iglesia al margen de esta comunión con Dios. La Iglesia es comunión porque hunde sus raíces en el misterio fontal de la comunión: Dios Padre, el Hijo Jesucristo, el Espíritu Santo [27].

3) La comunión propia de la Iglesia se hace presente en su realidad sacramental. El Vaticano II designa a la Iglesia como *Sacramento:* Afirma que es «sacramento» (SC 5), la presenta «como universal sacramento de salvación» (LG 48), y precisa su contenido: «La Iglesia es como sacramento, es decir, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad del género humano» (LG 1), «... para que sea sacramento visible de esta unidad salutífera para todos y cada uno» (LG 9). Está a la vista que el concilio al definir la Iglesia como *sacramento de la unión íntima con Dios y de la unidad del género humano,* subraya el aspecto de comunión con Dios y con los hombres.

Conviene recordar que la Iglesia como sacramento en Cristo no solamente cuenta con un dinamismo unificador de la humanidad y tiende a recapitular toda la humanidad bajo Cristo en su Espíritu, sino que, además, *significa* la comunión de la Iglesia por la presencia de las Personas divinas. La Iglesia como sacramento de la unidad del género humano está suponiendo la comunión dentro de ella misma.

4) La verdad de la *comunión* de la Iglesia incluye la integración de los elementos internos y externos de los que se compone, como nos los afirma el Vaticano II: «Pero la sociedad dotada de órganos jerárquicos, y el cuerpo místico de Cristo, reunión visible y comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia dotada de bienes celestiales, no han de considerarse como dos cosas, porque forman una realidad compleja, constituida por un elemento humano y otro divino» (LG 8).

La vida interna y espiritual de esta comunión está necesariamente vinculada a la dimensión social y se manifiesta en las estructuras

[26] Cf. HAUCK, F., «Koinônía», en *GLNT* V, 693-726.

[27] Cf. ANTON, A., *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza* (Madrid 1977), 159-303.524-627.

visibles de la Iglesia; y, a su vez, la constitución histórico-social existe en función de la realidad interior de la Iglesia y «sirve al Espíritu de Cristo, que la vivifica, para el incremento del cuerpo» (LG 8). La comunión eclesial supone, pues, la aceptación de la unión indisoluble de ambos elementos constitutivos de la realidad eclesial, que no meramente se yuxtaponen, sino que forman un todo.

5) No puede plantearse la *comunión* en la Iglesia sin referirnos a la eucaristía. La eucaristía significa y realiza la unidad de la Iglesia (cf. LG 11). De hecho, desde la antigüedad, la palabra «communio» (y su reverso «excommunicatio») significa inseparablemente la manducación del cuerpo de Cristo y la vinculación eclesial [28]. Y en la invocación que hacemos al Padre después de la consagración para que envíe su Espíritu sobre los que participan del cuerpo de Cristo, se pide que sean congregados en unidad de modo que sean un solo cuerpo. Se cumple la afirmación del Vaticano II: «La participación del cuerpo y sangre de Cristo hace que pasemos a ser aquello que recibimos» (LG 32). La comunión eclesial y la eucarística son realidades inseparables [29].

b) *La comunión eclesial en sus distintas realizaciones*

Actualmente el punto delicado es cómo se concreta la comunión de la Iglesia en los diversos planos y en las distintas realizaciones eclesiales [30]. Señalamos los campos concretos donde se plantea de forma especial la comunión eclesial.

1) *La comunión de los fieles.* Estamos ante un dato que es clave tanto para la intelección de la eclesiología del Vaticano II, porque, al partir de lo común a todos los cristianos, se encuentra con la realidad de *pueblo* de Dios, como para la praxis cristiana, porque la

[28] Cf. Blazquez, R., o.c., 65; Gestira, M., «Porque el pan es uno, muchos somos un solo cuerpo» (1 Cor 10,17), en su obra *La eucaristía misterio de comunión* (Salamanca 1992), 228-258; De Lubac, H., *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'église au moyen âge* (Paris 1948).

[29] «La comunión del Cuerpo eucarístico de Cristo significa y hace, es decir, edifica, la íntima comunión de todos los fieles en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia (cf 1 Cor 10,16s)»: «Relación final del Sínodo '85», II, c, 1, en *Ecclesia* 45 (1985) 1559; cf Bekes, G. J., «La eucaristía hace la Iglesia», en Latourelle, R. (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas* (Salamanca 1989), 617-627; Forte, B., *La Chiesa nell'Eucaristia. Per una eclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II* (Napoli 1975); Gesteira, M., «Comunión eucarística: comunión eclesial», en su o.c., 259-266.

[30] Cf. Dianich, S., *La chiesa mistero di comunione* (Torino 1978); Estrada, J. A., *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios* (Salamanca 1988); Hamer, J., *La Iglesia es una comunión* (Barcelona 1965); Wiederkehr, D., «Diversas formas de existencia cristiana en la Iglesia», en *MySal* IV/2, 332-382.

comunión de los fieles afecta a las mismas relaciones del cristiano. Subrayamos estos aspectos:

a) La comunión con Dios. Es impensable la comunión con los hombres como fieles cristianos sin la comunión con Dios. La Iglesia entera es una *communio* o comunidad de todos en la misma fe, en la misma esperanza y en la única caridad, porque la *koinônia* con el Padre, en su Hijo Jesucristo y en el Espíritu, implica la comunión con todos los cristianos *(koinônia meth'hymôn:* 1 Jn 1,3.6-7).

b) La Iglesia en familia. La comunidad reunida por el Padre en su Hijo Jesucristo, con el amor del Espíritu es en realidad una familia de hijos y de hermanos [31]. El Cristo es el Hijo de Dios, que ha compartido con los suyos la filiación del Padre, haciéndolos entre sí verdaderos hermanos. Lo que les reúne en fraternidad no es la «consanguinidad» sino la «gracia». La fuerza de esta realidad cambia totalmente las relaciones del cristiano en la Iglesia.

c) La igualdad de todos los cristianos. Los cristianos, ya sean laicos, ministros sagrados o religiosos, poseen una «auténtica igualdad», una «común dignidad», y están vinculados entre sí por una «recíproca necesidad» (LG 32). Todos los cristianos son fieles, miembros del pueblo de Dios, partícipes en su vida, corresponsables en la única misión y consortes en su destino.

d) La «igualdad diferenciada». Está fundamentada en la acción del Espíritu que sobre la comunidad formada por hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, suscita carismas diversos; y su praxis suele encontrar dificultades. No existe ninguna dificultad especial para aceptar la diferenciación en la medida en que se acentúe que cada uno de los creyentes y miembro de la comunidad eclesial representa en sí mismo toda la esencia de la existencia cristiana y eclesial, distinguiéndose de los demás en elementos secundarios y accidentales. La dificultad aparece en el tránsito de una eclesialidad esencial a otra existencial en la que se plantea con fuerza la individualidad cristiana [32].

e) La *comunión* y la *comunidad* no son términos sinónimos y no deben tomarse como equivalentes. Las formas concretas de comunidad no pueden acaparar el sentido de la comunión. La comunión, al mismo tiempo que es el origen de los distintos tipos de comunidad, los trasciende y se convierte en su garantía por la relación que les impone con otras comunidades.

[31] Es muy valioso el capítulo de LEGIDO, M., «La Iglesia es una fraternidad», en su obra *Fraternidad en el mundo. Un estudio de eclesiología paulina* (Salamanca 1982), 157-208.

[32] Cf. WIEDERKEHR, D., a.c.

f) La realidad de las comunidades. La comunión, que mana de Dios, encuentra una concreción y toma cuerpo en las comunidades eclesiales en forma de acogida, de compartir necesidades y bienes, de confesar la misma fe, etc. «Toda comunidad eclesial verdadera, con sus concreciones y límites, ni agota la profundidad de la comunión, ni mortifica su dinamismo, es como un «sacramento» de la comunión con Dios y con los hombres» [33].

g) Elite o pueblo. Siempre hay el peligro de que los pequeños grupos en razón de su propia cohesión no sólo olviden la gran masa del pueblo de Dios, sino que hasta puedan llegar a definirse distanciándose de lo común de los cristianos. La garantía de las comunidades fraternas eclesiales está en que la comunión con la comunidad eclesial más amplia les lleve a dar y también a recibir. La comunión real es recíproca [34].

2) *La comunión de Iglesias.* Nos encontramos ante la delicada relación *Iglesia una-muchas Iglesias.* El estudio de esta relación se hace más urgente desde el momento en que, por un lado, la Iglesia local adquiere mayor relieve y, por otro, se hace valer la realidad de la Iglesia universal [35]. La garantía de dicha relación está en la *communio ecclesiarum* Recogemos estos puntos como los más significativos:

a) La Iglesia local [36]. Las Iglesias particulares no son simplemente partes, y menos, distritos administrativos, sino la misma realidad de la única Iglesia de Cristo presente y realmente actualizada en un lugar determinado. La Iglesia particular o diócesis es «porción» —expresión repetida en LG 23 y CD 11— de la Iglesia universal [37], «formada a su imagen» (LG 23). En la comunidad local está «toda» la Iglesia, pero no la Iglesia «entera».

b) La Iglesia universal. Esta no se constituye de la suma de Iglesias particulares, no es simplemente una organización internacional con entidades administrativas en determinados lugares, sino que

[33] Cf Blazquez, R., o c , 60

[34] Cf Mariotti, P , a c , 693

[35] Cf. Anton, A., *Primado y colegialidad,* 79-101, Tillard, J. M., «La communion visible des Églises», en su obra *Église d'Églises L'ecclésiologie de communion* (Paris 1987), 323-397

[36] Cf Anton, A , «La Iglesia universal-Iglesias particulares», en *Est Ecl* 47 (1972) 409-435. Blazquez, R , «La Iglesia local», en su obra *La Iglesia del Vaticano II,* 103-130, con abundante bibliografía, Legrand, H M , «La Iglesia se realiza en un lugar», en AA VV , *Iniciación a la práctica de la teología* III (Madrid 1984), 138-174, Nocent, A., «L'Église locale, réalisation de l'Église du Christ et sujet de l'eucharistie», en Alberigo, G -Jossua, J P. (eds.), *La réception de Vatican II* (Paris 1985), 285-302

[37] Cf Legrand, H., a c , 144: «Después de varias enmiendas, se reemplazó la expresión inicialmente prevista *parte* del pueblo por *porción* del pueblo, término que designa una parte que conserva todas las cualidades y propiedades del conjunto»

es la comunión de Iglesias, la congregación universal agrupada en Iglesias locales presididas a su vez por los obispos en comunión con el de Roma.

c) El sentido de la comunión de Iglesias. Para su explicación no es suficiente con reconocer que el misterio de comunión vertical de los creyentes con las personas de la Trinidad, y de comunión horizontal con todos los fieles, es la base del elemento comunitario esencial a la Iglesia; se necesita un paso más.

Es preciso afirmar que «La *communio Ecclesiarum* es la ley configuradora de la única Iglesia» [38], lo cual supone plantear la comunión en la relación con otras Iglesias como constitutivo de la única Iglesia [39], que es más que el reconocimiento recíproco de las Iglesias particulares. La misma y única Iglesia de Jesucristo se adapta a cada grupo humano en cada lugar; y la articulación entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares resulta peculiar: «La Iglesia universal está presente *en* (in) las iglesias particulares; y a su vez aquélla se constituye *a base de* (ex) éstas... Ni la Iglesia universal existe al margen de las iglesias particulares, sino «por» ellas y «en» ellas; ni éstas son meras partes, cuya suma formara la totalidad de la Iglesia» [40].

3) *La comunión y la institución jerárquica.* Afrontar este tema produce la impresión de entrar en un terreno espinoso y de difícil salida [41]. Pero es un hecho que en el momento actual de descrédito de la institución en general se necesita potenciar en la Iglesia la comunión con el ministerio jerárquico.

Desde la base de igualdad de los cristianos en la Iglesia se plantea el ministerio ordenado, que no tiene otra razón de ser que el sacerdocio común (LG 10), y que es constitutivo de la Iglesia (LG 18-29). En la comprensión del ministerio ordenado deben estar presentes como esenciales la fraternidad, la autoridad, y el servicio; que suelen estar representados por las preposiciones: *con, al frente de* y

[38] AYMANS, W., «Die communio Ecclesiarum als Gestaltgesestz der einen Kirchen», en *Archiv fur katholisches Kirchentecht* 139 (1970) 69 (Tomado de BLAZQUEZ, R., o.c., 69)

[39] Como acercamiento a lo que implica el principio de comunión, citamos: «La esencia del principio de la *communio* consiste en postular la inmanencia total y la no separabilidad de los elementos constitutivos de la Iglesia. Esto aparece, por ejemplo, en la relación estructural recíproca entre el sacramento y la palabra, entre el sacerdocio común y el ministerial, entre el fiel y la Iglesia, entre el deber y el derecho, entre la Iglesia universal y la particular, entre el papa y el colegio, entre el obispo y el presbiterio» CORECCO, E., «Fundamentos eclesiologicos del Codigo», en *Concilium* 205 (1986) 325

[40] BLAZQUEZ, R., o. c., 70; cf. CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «La Iglesia como comunión», 1043, «Relación final del Sínodo '85», II, c.2, en *Ecclesia* 45 (1985) 1559.

[41] Cf ANTON, A., *El misterio de la Iglesia,* 1010-1016

para. El ministro, que es «hermano entre los hermanos» (PO 9), es hermano ante ellos (LG 18), y está a sus pies para servirles (LG 24). Es necesario subrayar que la comunión con el ministerio ordenado no se da rebajando su identidad sino valorándolo en lo que es para el sacerdocio común.

No puede pasarse por alto la comunión dentro de la misma institución jerárquica: la comunión del colegio episcopal con el Papa, del presbiterio con el Obispo y de las conferencias episcopales con el Presidente. Partimos de que son planos muy distintos entre sí; pero son instituciones que implican a la jerarquía y en las que se plantea la comunión, que también debe ser jerárquica [42]. Al acentuarse la necesidad de la comunión de la jerarquía no puede olvidarse el principio de la colegialidad [43], también en sentido amplio. Ni la comunión sin la colegialidad, ni la colegialidad sin la comunión.

Un punto delicado actualmente para la comunión eclesial es la relación del laicado con la jerarquía. Una de las dificultades, más bien oculta pero real, es la falta de un reconocimiento ajustado y de una valoración real del ministerio jerárquico, lo cual está pidiendo una catequesis actualizada del ministerio ordenado; pero la dificultad de praxis, muy presente en la conciencia de los laicos, surge de la necesidad que se siente de aplicar el modelo eclesiológico de la Iglesia-comunión, que exige una participación activa de todos los fieles en la misión de la Iglesia.

4) *La comunión con la Iglesia celestial.* La Iglesia, que camina hacia la patria definitiva, no puede olvidar la comunión con la Iglesia celestial. El Vaticano II trata la «Comunión de la Iglesia celestial con la Iglesia peregrinante» (LG 49) y las «relaciones de la Iglesia peregrinante con la Iglesia celestial» (LG 50). El Catecismo lo hace en los n.954-962. Estamos ante una comunión real: «En efecto, todos los de Cristo, que tienen su Espíritu, forman una misma Iglesia y están unidos entre sí en El. Así que la unión de los miembros de la Iglesia peregrina con los hermanos que durmieron en la paz de Cristo de ninguna manera se interrumpe» (LG 49). Esta comunión se expresa por la intercesión de los que viven ya en el seno del Padre, por nuestra oración por los difuntos y por la veneración de los santos que nos une a Cristo, fuente de toda gracia.

[42] Cf. GHIRLANDA, G., *«Hierarchica communio»* (Roma 1980); ID., «Iglesia universal, particular y local en el Vaticano II y en el nuevo Código de derecho canónico», en LATOURELLE, R. (ed.), o.c., 629-650.

[43] Cf. ANTON, A., o.c., 1020-1022.

c) *Implicaciones en la espiritualidad cristiana*

La presentación que acabamos de hacer de la Iglesia-comunión nos plantea los aspectos que más directamente inciden en la vida del cristiano:

1) Ante la insistencia en una Iglesia-comunión cabe el peligro de concebirla sólo como una obligación y una exigencia a la que se debe responder y por la que se debe trabajar. Pero la comunión en la Iglesia y de la Iglesia es sobre todo una grata realidad: la Iglesia es misterio de comunión; y su forma de existencia también está marcada por la «communio». Esta realidad profunda debe manifestarse en la vida de toda la comunidad eclesial y en las relaciones de sus miembros. Consecuentemente, la comunión eclesial está llamada a expresarse de forma palpable y a ser compartida gozosamente. No puede reducirse la «communio» de los cristianos a lo que se viva en lo secreto de la persona, sino que debe expresarse también en las mismas relaciones. La Iglesia comunión debe ser un hecho tan real que el cristiano, aun antes de un claro concepto, pueda conocerla como experiencia de vida [44].

2) La relación fraterna debe ser la experiencia eclesial fundamental de la vida del cristiano. Hay que partir de que la fraternidad no nace de nosotros, no es el encuentro de los creyentes en lo que de suyo tienen en cuanto hombres, sino que se nos da en la filiación: es el Hijo en los hijos quien nos hace hermanos. Porque la fraternidad se entiende desde la filiación, la radicalidad de la filiación lleva consigo la radicalidad de la fraternidad y rompe todas las barreras de separación: las diferencias sociales, raciales, culturales, familiares, religiosas (Gál 3,26-28; 6,15; 1 Cor 12,13; Rom 10,12; Col 3,11) [45]. La experiencia de que la Iglesia es una fraternidad debe ser el síntoma clave para un diagnóstico de la salud de la persona y del grupo cristiano.

3) En toda institución, también en la Iglesia, es insustituible el discernimiento en el proceso de las decisiones; pero en el discernimiento eclesial la comunión es un elemento imprescindible. Si la Iglesia es misterio de comunión, la comunión no puede estar ausente en el proceso de las decisiones. Se comprende que las decisiones eclesiales deben reflejar un discernimiento alcanzado en un camino de comunión y no pueden ser resultado de treguas pactadas o de presiones partidistas.

Pero no puede olvidarse que la comunión eclesial no se reduce a una comunión horizontal sino que se asienta en la comunión trinita-

[44] Cf. Pablo VI, *Ecclesiam suam:* AAS 56 (1964) 624 *(Ecclesia,* 24 [1964] 1089).
[45] Cf. M. Legido, *Fraternidad en el mundo,* 207.

ria; esto exige que el discernimiento de la Iglesia en el proceso de las decisiones tenga presente la comunión con Dios.

4) La comunión incluye integrar los diferentes aspectos de la Iglesia, que pueden presentarse como antinómicos: visible e invisible, carisma e institución, comunidad y persona, libertad y jerarquía. La condición terrestre la afecta profundamente; no es puro revestimiento de lo divino. Aunque no todos estos elementos sean igualmente agradables para el cristiano concreto, la comunión real supone la integración de todos ellos.

5) Ante el hecho, cada vez más extendido en la Iglesia, de pequeñas comunidades cristianas [46], que tienen una clara justificación teológica y responden a una necesidad sociológica y pastoral, es necesario subrayar la comunión como la mejor garantía de su calidad de vida. En la comunidad cristiana debe irse más allá del instinto humano de sociabilidad y de los intereses temporales; y la comunión de cada comunidad con otras comunidades cristianas y con la Iglesia local la hace salir de sus seguridades, la lleva a compartir con otros y a recibir de los demás, y le aporta vivir del don de la unidad de Dios. Vivir de la comunión eclesial y para la comunión eclesial es una gran garantía tanto para la comunidad cristiana como para el mismo cristiano [47].

6) La comunión entre fieles cristianos y ministros ordenados debe ser siempre objeto de atención. Aunque la dificultad mayor pueda presentarse en el campo de la acción y exija planteamientos nuevos de colaboración, sin embargo el punto básico de la comunión de los fieles y de los ministros es más profundo. Para vivir la comunión real, no basta con partir de la igualdad básica que existe entre todos los miembros de la Iglesia, porque se necesita aceptar y valorar el ministerio ordenado en su identidad como algo constitutivo de la comunidad cristiana; y, a su vez, tampoco basta por parte del ordenado tener conciencia de la identidad de su ministerio, si no cuenta con la igualdad básica que tiene con todos los fieles. La comunión entre fieles cristianos y ministros ordenados descansa en la igualdad y en la diferenciación ministerial de los ordenados.

[46] Cf. ALONSO, A., *Comunidades eclesiales de base: teología, sociología, pastoral* (Salamanca 1970); AZEVEDO, M., *Communautés ecclésiales de base. L'enjeu d'une nouvelle manière d'être Église* (Paris 1986); DARRICAU, R.-PEYROUS, B., «Les communautés nouvelles en France (1967-1987)», en *NRTh* 109 (1987) 712-729; TAMAYO, J. J., «Comunidades de base», en *CFP*, 141-161; SECRETARIADO DIOCESANO DE CATEQUESIS DE MADRID, *Comunidades plurales en la Iglesia* (Madrid 1981); USEROS, M., *Cristianos en comunidad* (Salamanca 1970).

[47] Cf. PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 58: AAS 68 (1976) 46-49 (*Ecclesia* 36 [1976] 79); JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, 51: AAS 83 (1991) 298-299 (*Ecclesia* 51 [1991] 204-205), después de señalar los aspectos positivos de las «comunidades eclesiales de base» presenta la necesidad de la comunión en toda su extensión.

7) La comunión en la Iglesia incluye integrar la unidad y la pluriformidad. Ha sido permanente la mutua referencia de la unidad y de la pluralidad dentro de la Iglesia: la unidad debe aceptar la pluralidad porque la Iglesia, que es universal, se realiza en comunidades locales, incorpora a los hombres con su realidad existencial y cuenta con los carismas del Espíritu; y, a su vez, la garantía de la pluralidad está en la unidad [48]. La comunión en la Iglesia se vive entre la urgencia de la unidad y la necesidad de la pluralidad. «Creo que hay demasiado poco pluralismo objetivo, y excesiva divergencia en los ánimos y desunión» [49].

3. La Iglesia Misión

Acabamos de contemplar cómo la *comunión* afecta radicalmente a la Iglesia en su ser y en su actuar, porque es y existe en *comunión;* y lo mismo podremos afirmar de la *misión,* que está en la base del ser y del actuar de la Iglesia. Y surgen las preguntas: ¿Cuál es la naturaleza de la misión de la Iglesia? ¿Qué relación se da entre la comunión y la misión de la Iglesia? ¿Es sólo cuestión de sensibilidades para preferir y aceptar una haciendo caso omiso de la otra? ¿Existe en la Iglesia una nueva posición ante su misión? ¿Cómo afecta a la vida cristiana?

a) *Su significado*

1) El punto de partida está en que «La Iglesia peregrinante es, por naturaleza, misionera» (AG 2), y no precisamente en el sentido de que tiene y sostiene misiones en las orillas de la Iglesia, sino que es constitutivamente misión. El Vaticano II, además de afirmarlo (AG 2), define a la Iglesia como «Sacramento universal de salvación» (LG 49; 9), lo cual incluye que constitutivamente es misión. La Exhortación «Evangelii nuntiandi» de Pablo VI insiste en que: «Evangelizar constituye la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más honda; ella existe para evangelizar» [50]. La exhortación

[48] La presencia de los elementos esenciales de la comunión eclesial dentro de la pluralidad ha hecho que se prefiera el término pluriformidad al término pluralismo: «La pluriformidad debe distinguirse del mero pluralismo. Porque la pluriformidad es una verdadera riqueza y lleva consigo la plenitud, ella es la verdadera catolicidad, mientras que el pluralismo de las posiciones radicalmente opuestas lleva a la disolución y destrucción y a la pérdida de identidad»: «Relación final del Sínodo '85», II, c, 2, en *Ecclesia* 45 (1985) 1559-1560.

[49] Ruiz Salvador, F., o.c., 144.

[50] Pablo VI, *Evangelii nuntiandi,* 14: AAS 68 (1976) 13 *(Ecclesia* 36 [1976] 18).

Christifideles laici, de Juan Pablo II, dirige el capítulo tercero hacia la Iglesia-misión [51]. En la encíclica *Redemptoris missio*, Juan Pablo II parte de la conciencia de la Iglesia-misión para potenciar la misión «ad gentes» [52]. Los autores, que sin resistencia alguna se hacen eco de que la eclesiología del Vaticano II es esencialmente *misional* [53], insisten y profundizan en ella por las exigencias del momento.

2) La fundamentación de la Iglesia-misión es obvia. La Iglesia ha sido convocada para ser enviada, porque nace de la misión de Jesucristo y de la efusión del Espíritu Santo. «La Iglesia peregrinante es, por su naturaleza, misionera, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre» (AG 2). El misterio trinitario en su autodonación funda la existencia de la Iglesia y origina la misión. En la Iglesia se prolongan la misión recibida por Jesús del Padre y la unción del Espíritu Santo (Lc 4,18; Jn 20,21; Hech 1,8). Podemos afirmar que «dado que la autodonación de Dios está en el origen de la Iglesia y en su destinación apostólica, se comprende que en la misión se identifique la Iglesia y que en la radicación en Dios se sienta enviada» [54].

3) Se subraya la relación comunión-misión. La comunión y la misión de la Iglesia, además de ser dos dimensiones inseparables, se implican mutuamente. «La comunión y la misión están profundamente unidas entre sí, se compenetran y se implican mutuamente, hasta tal punto que *la comunión representa a la vez la fuente y el fruto de la misión: la comunión es misionera y la misión es para la comunión*» [55]. No olvidemos que se trata de la Iglesia *misterio* que, brotando del misterio de la Trinidad, tanto en el interior de sí misma como en su actividad evangelizadora, es simultáneamente *misterio de comunión* y *misterio de misión*. «No garantiza su misión más que estando unida al Padre por el Hijo en el Espíritu. No permanece en la comunión de las personas divinas más que si cumple la misión para la que Dios la llama» [56]. La Iglesia comunión y misión no son,

[51] Cf. JUAN PABLO II, *Christifideles laici* 32.44: AAS 81 (1989) 451.481 (*Ecclesia* 49 [1989] 204-214).

[52] Cf. JUAN PABLO II, *Redemptoris missio* 2-3: AAS 83 (1991) 249-251 (*Ecclesia* 51 [1991] 185).

[53] Cf. ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia* 908-910; BLÁZQUEZ, R., «La Iglesia es por naturaleza misionera», en su o.c., 79-102; COFFY, R.-VARRO, R., *La Iglesia, signo de salvación en medio de los hombres* (Madrid 1976); CONGAR, Y. M., *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de salvación* (Madrid 1976); DIANICH, S., *La Iglesia en misión* (Salamanca 1988); PAGE, J.-G., o.c.

[54] BLÁZQUEZ, R., o.c., 82; cf. AA.VV., *Trinidad y misión* (Salamanca 1981).

[55] JUAN PABLO II, *Christifideles laici* 32: AAS 81 (1989) 451-452 (*Ecclesia* 49 [1989] 205).

[56] COFFY, R., *L'Eglise* (Paris 1984), 35.

pues, realidades separables, sino que, muy al contrario, se garantizan y se potencian mutuamente

4) La fundamentación de la Iglesia-misión está tambien en la misma definición de la Iglesia como *sacramento universal de salvacion* (LG 48, 9), lo cual indica que su identidad es la *misión* ser sacramento de salvación La Iglesia en cuanto sacramento tiene dos polos de referencia. esta remitida a Cristo, a quien pertenece, y a los hombres, en condición de servidora Cumplirá con su realidad de sacramento cuanto mas identificada esté con los dos polos de referencia Y sin olvidarse, claro esta, de que es sacramento universal de *salvación* con toda la carga que tiene de vida nueva en Cristo (cf. LG 48, 9) [57]

5) Siendo la Iglesia en su ser mismo esencialmente misionera, la misión radica en la *comunidad entera,* que como tal está encargada de anunciar el reino de Dios (LG 9, 17) La misión de la Iglesia incumbe, pues, a todas las personas, las cuales están llamadas a realizarla según el puesto y la función que ejercen en ella

6) Se plantea como ultimo punto la viabilidad de la misión de la Iglesia en el mundo actual Aunque se mantenga el principio de que la Iglesia es esencialmente misionera y se experimente que va a más la conciencia de vivir la misión, sin embargo se aprecia que hay necesidad de algo más, que existen nuevas sensibilidades ante los objetivos de la misión de la Iglesia La Iglesia, que es sacramento universal de salvación, debe tener muy presente la realidad de los hombres Y la inquietud por el hombre de hoy es un hecho palpable [58] Señalamos estos puntos de atención dentro de la misión de la Iglesia

a) Es urgente la lectura a la luz del Evangelio de los nuevos signos de nuestro tiempo, «en el que crecen por todas partes el hambre, la opresión, la injusticia, las guerras, el terrorismo y otras formas de violencia» [59]

b) Ante la indiferencia religiosa, ante un vaciamiento ético y ante la necesidad que tiene el hombre de salvación se replantea la urgencia de la evangelización, y de una nueva evangelización [60]

[57] Cf JUAN PABLO II, *Redemptoris missio* 9 AAS 83 (1991) 257-258 *(Ecclesia* 51 [1991] 188)

[58] Citamos entre otros DIANICH, S , *Iglesia extrovertida Investigacion sobre el cambio de la eclesiologia contemporanea* (Salamanca 1991), ESTRADA, J A , *Del misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios* (Salamanca 1988), MENARD, C , «L'ecclesiologie des theologiens de la liberation», en *Eglise et Theologie* 19 (1988) 349-372, SOBRINO, J , *Resurreccion de la verdadera Iglesia Los pobres lugar teologico de la eclesiologia* (Santander 1981), TEISSIER, H , *La mission de l eglise* (Paris 1985)

[59] «Relacion final del Sinodo '85», II, D, 1, en *Ecclesia* 45 (1985) 1560

[60] Cf JUAN PABLO II, *Christifideles laici* 34-35 AAS 81 (1989) 454-459 *(Ecclesia* 49 [1989] 205 207), ID , *Redemptoris missio* 3 AAS 83 (1991) 251 252 *(Ecclesia* 51

c) Desde el concilio sigue reconociéndose el valor del diálogo de la Iglesia con el hombre y con el mundo [61], que no se opone a la misión, sino que entra dentro de ella: «La Iglesia debe entablar diálogo con el mundo en el que tiene que vivir. La Iglesia se hace palabra. La Iglesia se hace mensaje. La Iglesia se hace coloquio» [62].

Se hace presente la necesidad de la inculturación, «ya que la Iglesia es una comunión presente en todo el mundo, que une la diversidad y la unidad, asume todo lo positivo que encuentra en todas las culturas» [63].

d) La necesidad del diálogo y de la inculturación no presupone en la Iglesia una falta de definición sino que, al contrario, le exige que tenga presente su identidad. El diálogo sólo es posible desde una Iglesia identificada. Por eso, la Iglesia está llamada a identificarse en la misión, no a desdibujarse ni a difuminarse. Este testimonio de una identidad eclesial definida deberá darse también en medio de los enfrentamientos que puedan surgir.

e) Deben estar muy presentes la opción preferencial por los pobres y la promoción humana. La Iglesia está haciéndose cada vez más consciente de su misión para el servicio de los pobres, los oprimidos y los marginados; y «su misión implica también la promoción humana incluso en el campo temporal» [64].

b) *Implicaciones en la espiritualidad cristiana*

La Iglesia-misión tiene una incidencia tan intensa y tan directa en la espiritualidad cristiana que llega a informarla con características propias.

1) La misión, que es de la identidad de la Iglesia, es también de la identidad del cristiano. Consecuentemente, la conciencia de misión en un cristiano no puede reducirse a las llamadas que se hacen, y que libremente se acogen, para responder a las necesidades cada vez más apremiantes que se presentan. Si el misterio de misión en la Iglesia parte del misterio de comunión, de igual manera el cristiano

[1991] 186); Obispos de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastian y Vitoria, *Carta Pastoral «Evangelizar en tiempos de increencia».* Cuaresma-Pascua de Resurrección, 1994.

[61] Cf. Anton, A., *El misterio de la Iglesia,* 1035-1036; Blazquez, R., o.c., 97-102.

[62] Pablo VI, *Ecclesiam suam:* AAS 56 (1964) 639 *(Ecclesia* 24 [1964] 1093); cf. Teissier, H., o.c., 176-177.

[63] «Relación final del Sínodo '85», II, D, 4, en *Ecclesia* 45 (1985) 1561; cf. Juan Pablo II, *Redemptoris missio,* 52-54: AAS 83 (1991) 299-302 *(Ecclesia* 51 [1991] 205-206), donde aborda directamente el tema de la inculturación.

[64] «Relación final del Sínodo '85», II, D, 6, en *Ecclesia* 45 (1985) 1562.

en la Iglesia vivirá la misión desde la comunión y en la comunión. La misión es de su identidad [65].

2) La implicación mutua de la comunión y la misión plantea la peculiaridad del ser de la Iglesia, que se presenta descentrada de sí misma y en total relación hacia Dios, de quien procede, y hacia los hombres, a los que es enviada. En esta especie de «expropiación» encuentra la Iglesia su realización. Y en las mismas coordenadas de comunión y de misión el cristiano en la Iglesia contempla su ser y su vida en Cristo, que es todo relación con la relacionalidad propia de criatura nueva.

3) Una presencia operativa de la misión y de la comunión en su mutua implicación resulta imprescindible en la praxis cristiana. Es fácil observar cómo en ocasiones la misión amenaza a la comunión cuando las solidaridades con grupos sociales se manifiestan más fuertes que las solidaridades eclesiales; y, a su vez, cómo la comunión de una Iglesia centrada en sí misma dificulta salir hacia las situaciones más diversas del hombre y responder a sus necesidades. La misión está necesitada de la comunión; y la comunión, de la misión.

4) El tono de exigencia y de obligatoriedad, que muy fácilmente se hace presente cuando se habla de la misión, puede desaparecer y cambiarse en tono afectivo si se parte de la comunión. Así como la intimidad divina se ha mostrado que es amor por el mundo, de forma semejante la comunión de la Iglesia y de cada cristiano con Dios debe mostrarse como amor y solidaridad con los necesitados. La misión debe vivirse en el amor de la comunión.

5) La definición de la Iglesia como *sacramento de salvación,* que expresa la pertenencia de la Iglesia a Jesucristo y su condición de servidora de la humanidad, incluye una serie de exigencias para la espiritualidad eclesial:

a) La *humildad* de no tener nada propio; de ser sólo sacramento, signo e instrumento de la salvación de Dios; de ser siempre referencia a Dios y a los hombres; de necesitar la fe para que se capte que su realidad social eclesial es lugar de la autocomunicación de Dios. Queda descartado el triunfalismo.

b) Vivir una *reforma permanente.* Ser sacramento de salvación supone a la Iglesia una llamada incesante para que sea signo transparente de gracia y de comunión en medio de la historia. «Es la Iglesia la que se ha de hacer digna de crédito por su obrar, si es que queremos que su predicación y sus celebraciones sean creíbles» [66].

[65] Cf. COFFY, R., o.c., 116.

[66] COFFY, R.-VARRO, R., o.c., 30; cf. MARTIN VELASCO, J., *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio* (Santander 1988), 145-163, quien a la pregunta «¿Có-

c) Conciencia del don que la Iglesia es para el hombre. La condición de sacramento no es conquista de la Iglesia sino don de Dios. Hay «algo» que la Iglesia media y significa para los hombres, a lo cual no puede renunciar en sus relaciones con la humanidad. La Iglesia garantizará su condición de fermento en el presente y en el futuro en la medida en que avive la conciencia de ser sacramento de *salvación.*

d) La *fidelidad* a Dios y al hombre. La Iglesia como sacramento no puede olvidar a Dios y al hombre; diríamos mejor que a su ser constitutivo le corresponde la fidelidad. Citamos esta frase de Pablo VI en el concilio: «La Iglesia se coloca entre Cristo y el mundo, no pagada de sí ni como diafragma opaco, ni como fin de sí misma, sino fervientemente solícita de ser toda de Cristo, en Cristo y para Cristo, y toda igualmente de los hombres, entre los hombres y para los hombres» [67].

II. LA MEDIACION DE LA IGLESIA

Para responder a nuestro objetivo de tener una visión exacta del cristiano en la Iglesia y de su espiritualidad eclesial, no nos basta que consideremos al cristiano miembro de una comunidad de creyentes, a la que se la valore como fruto de la comunión con Dios en las tres Personas divinas, sino que hay que verlo en una Iglesia que es también medio de salvación y ministerio de gracia para todos y cada uno de sus miembros. La Iglesia es a la vez obra de Cristo e instrumento de Cristo para obrar la salvación.

Desde esta perspectiva cambia la posición del cristiano en la Iglesia: no le es suficiente la mera conciencia de ser miembro en comunión compartiendo la misión, sino que necesita acoger la mediación que la Iglesia le ofrece y de la que está necesitado.

Para acercarnos a lo que es y supone la mediación de la Iglesia fijamos la atención en estos puntos:

1) Estamos recurriendo constantemente a la sacramentalidad para tener una recta comprensión de la Iglesia. Pero es necesario recordar que en la naturaleza sacramental de la Iglesia está la función instrumental. Como sacramento, la Iglesia es instrumento de Cristo. Ella es asumida por Cristo «como instrumento de redención

mo tiene que ser este lado visible de la Iglesia para hacerla creíble?» responde desarrollando cada uno de los enunciados: «Una Iglesia intelectualmente habitable», «La Iglesia, hogar de libertad», «Una Iglesia humanamente significativa», «Una Iglesia éticamente fecunda», «Una Iglesia habitable para los pobres», «Una Iglesia socialmente eficaz».

[67] PABLO VI, «Discurso de apertura del tercer período conciliar», en *Concilio Vaticano II* (Madrid 1966), 786.

universal» (LG 9), «sacramento universal de salvación» (LG 48), por medio del cual Cristo «manifiesta y realiza al mismo tiempo el misterio del amor de Dios al hombre» (GS 45). Se reafirma la mediación de la Iglesia cuando se dice: «Cristo, el único mediador, estableció en este mundo su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y amor, como un organismo visible. La mantiene aún sin cesar para comunicar por medio de ella a todos la verdad y la gracia» (LG 8). Jesucristo ha inaugurado una «economía sacramental»; y los dones de Dios al hombre vienen por ese medio o sacramento que es la Iglesia. Podemos afirmar que la Iglesia, por ser sacramento, es mediación, y tiene función de mediación.

2) Desde lo que acabamos de ver, deducimos que la mediación no se da por la mera des-centralización de la Iglesia a favor del mundo ni por la mera diaconía o servicio a los demás. Con acierto se insiste actualmente en denunciar el peligro de un eclesio-centrismo que llevaría a la Iglesia a estar más pendiente de sí misma que de los problemas del mundo, y en proponer la pro-existencia de la Iglesia hacia todos los hombres como su característica fundamental [68]; y también con acierto se insiste en el carácter esencialmente diaconal de la Iglesia [69]. Pero ni la des-centralización de la Iglesia es verdadera por sólo vivir para los demás, si no parte del origen que le hace ser mediación, es decir, descentrada de sí misma y viviendo su ser, que consiste en ser desde la Trinidad para los demás; ni la diakonía de la Iglesia es real por la sola entrega heroica al hombre si no sirve «en el nombre del Señor». No son suficientes en la Iglesia ni la pro-existencia ni la diakonía, si no son sacramento o mediación.

3) Tampoco podemos considerar a la Iglesia mediadora por sí misma y en ella misma. Es bueno recordar que la Iglesia como sacramento nunca será sacramento-fuente; la sacramentalidad de la Iglesia tiene siempre como el punto de referencia a Jesucristo, Verbo de Dios encarnado, que es el mediador [70]. La Iglesia es sacramento y mediación en referencia esencial y permanente a Cristo Mediador, como acabamos de verlo en LG 8: «Cristo, el único mediador, estableció en este mundo su Iglesia... La mantiene aún sin cesar para comunicar por medio de ella a todos la verdad y la gracia».

Esta descentralización que le viene dada por la referencia a Cristo, hace a la Iglesia pobre y rica al mismo tiempo: pobre, porque los dones que ofrece no son frutos de ella misma sino que los ha recibi-

[68] Cf. DIANICH, S., *Iglesia extrovertida;* WILDERKEHR, D., «Fondamenti vitali», en o.c., 322-323.

[69] Cf. DIANICH, S., «Reino de Dios», en *NDT* II, 1432-1439; I. ELLACURIA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia* (Santander 1984); TESSIER, H., o.c.

[70] Cf. BLAZQUEZ, R., o.c., 91.

do como don; y rica, porque vive la experiencia del don de la presencia de Cristo y de su Espíritu y de los dones que dicha presencia le supone.

4) En la relacionalidad propia de la Iglesia sacramento —ser desde la Trinidad a favor de todos los hombres— situamos la mediación de la Iglesia. No se trata de una mediación impropia o metafórica, sino que estamos ante una verdadera mediación: la mediación propia de ser sacramento del único mediador que es Cristo. Paradójicamente, la Iglesia, partiendo de un origen que está fuera de ella, y saliendo de sí misma al encuentro de los demás, vive una realidad entitativa muy superior a la que le podría llegar desde sus propias fuerzas y de su propio poder. Esto exige a la Iglesia-mediación que se convierta permanentemente y que no olvide que está llamada a la transparencia propia de su ser sacramento y mediación [71].

Desde estas claves debe leerse la expresión Iglesia Madre [72], que tiene un profundo contenido de mediación y un rico bagaje espiritual. Se comprende que la fecundidad de la Iglesia no surja de ella misma; pero en realidad es fecunda. Así se la describe: «En su seno nace el cristiano por medio del bautismo; en ella vive como en familia, alimentado con la palabra de Dios y la eucaristía; ella le cura y rehabilita con el sacramento de la reconciliación; y ella le prepara y conforta para el momento de la muerte; ella misma, la Iglesia triunfante, le acoge de nuevo resucitado» [73].

5) La aceptación de la mediación de la Iglesia tiene una gran importancia en la vida y en la espiritualidad del cristiano por doble motivo: por el contenido de la mediación y por la actitud que supone acoger la mediación. Ya hemos visto lo que supone para el cristiano la Iglesia sacramento de salvación, y ahora registramos la actitud implicada en la recepción de la mediación.

Aceptar la mediación supone una actitud de receptividad, muy propia de la vida y de la espiritualidad del cristiano. Quien vive acogiendo la mediación cuenta ya con una capacidad receptiva. Esta actitud es la que acompaña al cristiano cuya identidad radical está en la acogida del DON, que precisamente se nos da en la Iglesia. A la experiencia del DON le acompaña inexorablemente la receptividad, que progresivamente va informando el comportamiento y el estilo de vida del cristiano.

[71] Cf. WIFRDERKEHR, D., a.c., 322.

[72] Es de notar que, aunque son muchas las citas del Vaticano II en las que se habla de la Iglesia madre (LG 6; 14; 15; 41; 42; 63; 64; DV 11; 19; SC 4; 14; 21; 60; 102; 122; GS 43; IM 1; 2; GE 0; 3), es muy escaso el eco que ha tenido en la literatura postconciliar.

[73] RUIZ SALVADOR, F., o.c., 134.

1. La Palabra de Dios en la Iglesia

Aunque son muchos los aspectos desde los que podemos estudiar la palabra de Dios, el desarrollo del capítulo nos asigna el campo de trabajo: nos importa el valor que tiene la palabra de Dios en la vida del cristiano y en su espiritualidad, pero queremos verla en la mediación de la Iglesia. ¿Qué importancia tiene la palabra de Dios en la vida espiritual? La Iglesia ¿juega algún papel como mediadora de la palabra de Dios?

a) *Importancia de la Palabra de Dios*

Ante un hecho tan significativo como el que la palabra de Dios ha ocupado siempre un lugar de privilegio para la vida espiritual [74], interesa hoy fundamentar su importancia; y para ello proponemos estos puntos:

1) Partimos de lo que es la palabra de Dios en su sentido pleno. En su elemento primario y original, la Palabra es una persona viviente. Es el Verbo en el que el Padre crea las cosas y desvela su misterio de salvación. Es Cristo, el hombre nuevo, la plena autorrevelación de Dios (DV 2) [75].

También es palabra toda la economía de mediación que Dios ha suscitado y suscita para transmitir su mensaje. En esta acepción le corresponde al texto de la Escritura un lugar privilegiado, ya que la Biblia como tal es un texto inspirado por Dios: «Las verdades reveladas por Dios, que se contienen y manifiestan en la Sagrada Escritura, se consignaron por inspiración del Espíritu Santo» (DV 11).

Y, en tercer lugar, debe recordarse que la palabra no se reduce a una simple expresión verbal, sino que está en relación con quien la dice y con quien la escucha. Puede afirmarse que «la palabra es el espacio en que dos personas se encuentran y se hacen recíprocamente presentes» [76]; y su aplicación a la Palabra de Dios dirigida al hombre tiene claras connotaciones espirituales.

2) Pasamos a la valoración de la palabra de Dios. La palabra de Dios es eficaz. El Cristo que revela es un Cristo que anuncia y realiza lo que anuncia; el Cristo que «evangeliza» es un Cristo que anuncia una «alegre noticia», que es buena noticia, una palabra eficaz. No olvidemos: «Todo se hizo por ella (la Palabra) y sin ella no se hizo nada de cuanto existe» (Jn 1,3).

[74] Cf. MAGGIONI, B., a.c., 498-542.
[75] Cf. MONGILLO, D., «Existencia cristiana», en *NDT* I, 546.
[76] Cf. MONGILLO, D., a.c.

¿Y la palabra de la Escritura? Es palabra eficaz porque es palabra de Dios viva [77], actualizada por la presencia de Cristo (SC 7) y por la acción del Espíritu (DV 21). «La palabra de Dios posee tal poder y eficacia que es soporte y fuerza de la Iglesia y, para los hijos de la Iglesia, seguridad de la fe, manjar del alma, manantial puro y perenne de la vida espiritual. De ahí que se puedan aplicar por antonomasia a la Sagrada Escritura expresiones como la "palabra de Dios es viva y eficaz" (Heb 4,12), "puede edificar y dar la herencia a todos los santificados" (Hech 20,32; cf. 1 Tes 2,13)» (DV 21).

Por tanto, la Escritura no es sólo una norma externa que regula la vida de la Iglesia, sino también y sobre todo una fuerza eficaz de salvación [78].

3) Situemos ahora la palabra de Dios en la Iglesia:

a) La Biblia no ha caído del cielo ni tiene su origen en el encerramiento de hombres solitarios, sino que es más bien la palabra de Dios encarnada en la historia de Israel, de Cristo y de la Iglesia primitiva: nace en el seno del pueblo de Dios, que plasma en ella su experiencia de fe. La palabra de Dios es comunitaria [79].

b) La palabra es para la comunidad; es una palabra con autoridad sobre el pueblo de Dios, que debe escucharla y serle fiel. La palabra de Dios no sólo tiene un valor normativo para la Iglesia, sino que es la «suprema regla» de su fe (DV 21). Y el mismo ministerio apostólico, que tiene confiada la custodia y la interpretación de la palabra de Dios, no está sobre la palabra, sino que la sirve y actúa desde ella (DV 10).

c) La Iglesia es el lugar de la palabra. Cuando la Iglesia, «comunidad de fe», se reúne en la acción litúrgica para celebrar la muerte y la resurrección del Señor, vive la presencia de Cristo en ella. Y la palabra proclamada no es un documento histórico, es su Palabra: «Cristo está presente en su palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es El quien habla» (SC 7). En ese momento el texto actúa como signo tangible de la presencia del Resucitado que, con la fuerza de su Espíritu, dirige a los participantes su palabra viva y vivificante. En este contexto de fe, la escucha de la palabra es acontecimiento de gracia.

d) La palabra de Dios es de hecho inseparable de la Iglesia; y la Iglesia es ininteligible sin la palabra de Dios. La Iglesia es criatura de la palabra y servidora de la palabra.

[77] Cf. HAAG, H., «Palabra de Dios se hace Escritura», en *MySal* I, 408-419; MANNUCCI, V., «Los libros de la Biblia son Palabra de Dios», en su obra *La Biblia como Palabra de Dios* (Bilbao 1985), 111-120.

[78] Cf. BARBAGLIO, G., «Biblia e Iglesia», en *NDT* I, 101.

[79] Cf. ROVIRA BELLOSO, J. M., «Palabra de Dios y comunidad», en AA.VV., *La palabra de Dios hoy* (Salamanca 1974), 55-67.

4) Señalamos, por fin, la fuerza renovadora de la palabra. La conciencia de que acogemos la palabra de Dios dicha en el hoy que vivimos rompe todo ritualismo y obliga a responder a la situación actual en medio de la cual la palabra ha sido proclamada y escuchada.

b) *La Palabra de Dios en la vida espiritual*

En lo que acabamos de decir de la importancia de la palabra de Dios, está muy presente la incidencia que tiene en la vida espiritual cristiana [80]. Subrayamos unos aspectos muy concretos:

1) La necesidad de la palabra de Dios en la vida espiritual. Es fácil de descubrir esta necesidad.

La palabra de Dios tiene un carácter absolutamente central en la Iglesia y en el cristiano, como acabamos de ver. En consecuencia, la espiritualidad de la comunidad eclesial y del creyente no puede entenderse sin la palabra de Dios.

Esta necesidad aparece desde el momento en el que nos abrimos a lo que es la palabra de Dios —las palabras de Jesús «son espíritu y son vida» (Jn 6,63), «son palabras de vida eterna» (Jn 6,68)— y a lo que supone escuchar y acoger dicha palabra: «el que escucha mi Palabra y cree en el que me ha enviado... ha pasado de la muerte a la vida» (Jn 5,24). Esta es nuestra realidad: «Nos engendró por su propia voluntad, con Palabra de verdad» (Sant 1,18; cf. 1 Pe 1,23).

La necesidad de la palabra de Dios se hace presente a lo largo de todo el proceso de la vida del cristiano y en cualquier momento en el que se encuentre. La nueva realidad del ser cristiano se plantea en el diálogo con Dios, y el nuevo comportamiento tiene como referencia de garantía la palabra de Dios. El cristiano en todo momento de su vida está necesitado de la palabra cercana de Dios.

2) El proceso de la vida espiritual y la palabra de Dios. Es fácil de comprender que si la palabra es absolutamente necesaria en la vida cristiana, se hará presente en los distintos momentos del proceso del cristiano.

La palabra está muy presente en el momento de conocer a Jesús y optar por él. Los distintos sentimientos iniciales en la relación con Cristo deben encontrar su fundamentación, discernimiento, cultivo y purificación en la palabra.

[80] Cf. Bernard, Ch. A., o.c., 362-370; Bouyer, L., «La vida espiritual y la palabra de Dios», en su obra *Introducción a la vida espiritual* (Barcelona 1964), 43-76; Calati, B., «Palabra de Dios», en *NDE*, 1078-1084; Goffi, T., *La experiencia espiritual hoy*, 74-83.

La palabra es insustituible en los primeros pasos del seguimiento. Es el momento de la respuesta concreta, que debe hacerse desde la concreción que presenta la palabra de Cristo. La Escritura se convierte fácilmente en fuerza impulsora, en referencia orientativa y en norma de revisión.

Su presencia se hace más urgente cuando el cristiano acepta «vivir en Cristo» e inmediatamente sufre la descentralización de su yo y experimenta que no hace pie en sus seguridades anteriores. La palabra es la que podrá orientar este momento de la vida cristiana. Tomamos las palabras de Ch. de Foucauld:

> «No solamente El se sirve de las palabras de la Escritura para expresar los gritos de su alma, sino que se sirve de ellas en los momentos más solemnes, en la tentación en el desierto y sobre la Cruz... ¡Cómo debemos seguir el ejemplo que El nos da de una manera tan señalada! Y, por otra parte, ¿no es evidente que las palabras de la Escritura, inspiradas por Dios, valen más que nuestras palabras? Nosotros no podemos ofrecer a Dios nada más agradable después del Cuerpo de su Hijo que las palabras que su Corazón ha derramado desde el cielo sobre la tierra, las palabras sagradas caídas de sus propios labios» [81].

La palabra está presente aun en los momentos contemplativos del cristiano, cuando éste aparece en contacto inmediato con el susurro del Espíritu más allá de la palabra formulada. La palabra no desaparece, sino que más bien «la Palabra crece con el crecimiento espiritual de quien la acoge» [82].

3) La palabra incide muy directamente en la oración cristiana. La relación es tan estrecha que puede considerarse como su distintivo. La palabra debe contar necesariamente con la oración y la oración cristiana no puede prescindir de la palabra. Así se nos recomienda: «La lectura de la Sagrada Escritura debe ir acompañada de la oración, a fin de que se entable el diálogo entre Dios y el hombre, porque a él hablamos cuando oramos, y a él escuchamos cuando leemos las palabras divinas» (DV 25).

La palabra de Dios adquiere un relieve especial en la oración litúrgica [83]. La Iglesia, en cuanto que es cuerpo místico de Cristo, tiene su oración específica, que es la oración litúrgica; la cual no es

[81] De Foucauld, Ch., *Escritos espirituales* (Madrid 1973), 33.

[82] S. Gregorio Magno, *In Ezech* I, 7,9 (*SCh* 327, 246-247).

[83] Cf. AA.VV., *Palabra de Dios y liturgia* (Salamanca 1966); Bernard, Ch. A., o.c., 442-446; Canals, J. M., «Oración litúrgica», en *DTVC*, 1224-1242; Castellano, J., «Oración y liturgia», en *NDL*, 1456-1479; Fernández, P., «Celebraciones de la palabra», en *NDL*, 353-373; Martimort, A.G., *La Iglesia en oración* (Barcelona 1965), 379-397; Rivera, J.-Iraburu, J. M., «Liturgia», en su o.c., 221-270.

reducible a la suma de oraciones de los creyentes, sino que es prolongación en la Iglesia y con la Iglesia de la oración de Cristo. Se cuenta con la presencia de Cristo en la Iglesia (SC 7). En este contexto de la oración litúrgica, la Iglesia presenta como elemento fundamental la Palabra de Dios.

La palabra de Dios es la base de la «lectio divina», que consiste en una lectura atenta y gustosa de la Sagrada Escritura. Esta forma de oración contemplativa gira en torno a la palabra [84]; en su lectura se acoge la Presencia.

Está muy presente en la oración meditativa, en la que se suceden los razonamientos, los actos de voluntad, los pensamientos espirituales y los afectos en torno al misterio que se contempla. Pero no sólo el objeto de contemplación está contextuado por la palabra de Dios, sino que el mismo proceso de esta forma de oración va de la mano de la palabra [85].

2. **Los sacramentos en la Iglesia**

Aunque sean muchos los aspectos sacramentológicos que estén pidiendo ser estudiados y tenidos muy en cuenta [86], nos centramos en la temática que directamente nos ocupa: la importancia de los sacramentos en la vida y en la espiritualidad cristiana, y la mediación de la Iglesia en los mismos sacramentos.

Tampoco estudiamos cada uno de los sacramentos en particular; nos referimos sólo a lo que es común a todos ellos.

a) *El valor de los sacramentos*

Como aproximación a este importante tema, y siempre desde nuestro objetivo peculiar, fijamos la atención en estos puntos:

1) Son sacramentos de Cristo. Esta relación con Cristo es fundamental para la comprensión de los sacramentos y también para vivirlos. ¿Cómo se entiende dicha relación?

[84] Cf. BALLANO, M., «Lectio divina», en *DTVC*, 927-939; BOUYER, L., o.c., 66-76; COLOMBÁS, G. M., *La lectura de Dios. Aproximación a la «lectio divina»* (Zamora 1980).

[85] Cf. SEVERUS, E. V.-SOLIGNAC, A., «Méditation», en *DSp* X, 906-934.

[86] Cf. entre otros: AUER, J.-RATZINGER, J., *Los sacramentos de la Iglesia* (Barcelona 1977); BOFF, L., *Los sacramentos de la vida* (Santander 1977); DENIS, H., *¿Tienen porvenir los sacramentos?* (Madrid 1973); ESPEJA, J., *Para comprender los sacramentos* (Estella 1990); HOLTZ, R., *Los sacramentos en nuevas perspectivas* (Salamanca 1986); VAILLANCOURT, R., *Per un rinnovamento della teologia sacramentale* (Napoli 1981).

a) Cristo, en su concreta y visible humanidad, es personalmente el sacramento primordial y esencial de la salvación. En su humanidad de Verbo encarnado, Cristo revela y comunica la salvación divina [87]. Es el punto original de la vida sacramental.

b) Cristo es el autor de los sacramentos porque, siendo el gran sacramento de salvación, permanecen ligados a él y dependen como de una fuente sacramental de la cual brota en los sacramentos aquella salvación que tiene necesidad de signos para ser percibida por el hombre. Así nos lo presenta el Catecismo: «Los sacramentos, como "fuerzas que brotan" del Cuerpo de Cristo (cf. Lc 5,17; 6,19; 8,46) siempre vivo y vivificante, y como acciones del Espíritu Santo que actúa en su Cuerpo que es la Iglesia, son "las obras maestras de Dios" en la nueva y eterna Alianza» (n. 1116). No puede olvidarse la misión del Espíritu en Cristo sacramento, en la Iglesia sacramento y en los sacramentos de Cristo y de la Iglesia [88].

c) Los sacramentos son signos eficaces del misterio de salvación de Cristo. Ha sido permanente la doctrina de que los sacramentos son los vehículos normales de comunicación con la obra salvífica de Cristo [89].

2) Son sacramentos de la Iglesia. Esta afirmación de que los sacramentos son «de la Iglesia» tiene el doble sentido de que existen «por ella» y «para ella» [90].

Los sacramentos existen «por la Iglesia». La mediación de la Iglesia, que se basa en que «es el sacramento de la acción de Cristo que actúa en ella gracias a la misión del Espíritu Santo» (Catec., n. 1118), podemos describirla así: «Es en el marco de la Iglesia, cuerpo de *Cristo,* donde el Señor resucitado se hace presente personalmente para nosotros y a nosotros, y es en ese mismo marco de la Iglesia, *cuerpo* de Cristo, donde nosotros, sus miembros, nos hacemos también presentes a él de forma recíproca y consciente. Presencia mutua, pues que no se da fuera de la Iglesia o al margen de ella» [91]. La Iglesia es la gran mediación sacramental.

Los sacramentos existen «para la Iglesia». Conviene subrayar que los sacramentos construyen la Iglesia. Y no se trata sólo de descubrir el sentido eclesial de la eucaristía, que aparece muy obvio, sino el de todos los sacramentos. El mismo Vaticano II ofrece en LG

[87] Cf. Borobio, D., «De la celebración a la teología. ¿Qué es un sacramento?», en Borobio, D. (ed.), *La celebración en la Iglesia* I (Salamanca 1985), 377-380; Marsilli, S., «Sacramentos», en *NDL* 1803.

[88] Cf. Oñatibia, I., «Por una mayor recuperación de la dimensión pneumatológica de los sacramentos», en *Phase* 96 (1976) 425-439.

[89] Cf. Marsilli, S., a.c., 1798.

[90] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* n. 1118.

[91] Cf. Gesteira, M., o.c., 277.

II un apunte de la dimensión eclesial de cada uno de los sacramentos El cristiano en los sacramentos se une con la Iglesia y con Cristo, es decir, encuentra a Cristo en la Iglesia [92]

3) Son sacramentos de la salvación Todo sacramento nos pone en comunión con Cristo, y nos hace partícipes en el único misterio salvífico de Cristo al ponernos en relación con Cristo-sacramento de la salvación Vimos su contenido al estudiar en el capítulo anterior lo que supone «ser y vivir en Cristo», pero recordamos que es preciso que esta salvación de Cristo se realice en cada uno de los sujetos y de los miembros de la Iglesia

b) *Los sacramentos en la vida espiritual*

Dentro del tema «sacramentos y espiritualidad» hay muchos puntos que podríamos señalar, pero entresacamos los que consideramos mas fundamentales:

1) Es imposible una espiritualidad cristiana sin sacramentos La necesidad de los sacramentos es el punto de partida que nos impone la valoración que acabamos de ofrecer Del subrayado de este principio se derivan unas consecuencias

a) Hay que salir al paso de la tendencia, que siempre existe, de buscar y vivir una espiritualidad, también la cristiana, sin sacramentos La explicación de esta tendencia puede tener distintas causas la falta de la valoración del «sacramento» en sí mismo (llámese Cristo-sacramento, Iglesia-sacramento, celebración de los sacramentos o dimensión sacramental de la existencia cristiana), la búsqueda de una experiencia religiosa inmediata, la falta de una antropología de los sacramentos, la polarización en el compromiso socio-político, la praxis concreta de las celebraciones, etc Pero, con todo, nunca es justificable un planteamiento de la espiritualidad cristiana sin sacramentos

b) La toma de conciencia de que la valoración de los sacramentos, que descansa en la fe, debe estar sobre los sentimientos y reacciones no favorables que la persona pueda estar experimentando en la celebración sacramental

c) La aceptación de que el proceso de una madurez espiritual pasa por la profundización en su vivencia de los sacramentos «No por espejos ni por enigmas, sino cara a cara te has mostrado a mí, oh Cristo, y yo te encuentro a ti en tus sacramentos» [93]

[92] Cf ALFARO J, «El misterio de la Iglesia en el Concilio Vaticano II», 52 53

[93] SAN AMBROSIO, *Apologia proph David* 12,58 (*SCh* 239,156 157)

2) La celebración de un sacramento es en el sujeto un verdadero *acontecimiento espiritual,* que marca su vida espiritual. Los sacramentos son algo más que medios aislados o ayudas para la santificación, son un encuentro con la realidad salvífica de Cristo. Y cada uno de los sacramentos es una forma de la comunión con Dios, que imprime cada una sus propiedades en la vida espiritual del cristiano [94]. La diversificación parte de la peculiaridad de cada sacramento.

Lo que acabamos de presentar nos descubre que la espiritualidad cristiana en su entidad más íntima está determinada y configurada por la participación en los sacramentos. Los sacramentos en la vida espiritual son mucho más que medios de santificación, determinan los *momentos de la santificación* y la *forma de la vida espiritual.* Es importante subrayar que la vida y la espiritualidad del cristiano quedan marcadas por los sacramentos y llevan hasta un estilo sacramental.

3) Es necesario el planteamiento de la relación entre los sacramentos y la respuesta personal en el proceso de la vida cristiana. Es verdad que el proceso de la vida espiritual no se garantiza por la mera incorporación a la Iglesia ni por el don de los sacramentos; no son el proceso mismo. El proceso necesita acoger el «ser y vivir» en Cristo con una respuesta integral y progresiva de fe, de amor y de esperanza dentro de la vida conflictiva que cada uno tiene que vivir.

Pero también es verdad que los mismos sacramentos, en conexión con la existencia de la vida, exigen la respuesta de fe, de esperanza y de caridad que incluya toda la existencia humana. En resumen: ni los sacramentos sin la respuesta integral de la persona; ni la respuesta existencial del cristiano sin los sacramentos [95].

4) No puede olvidarse el carácter comunitario eclesial de los sacramentos. Tenemos, por un lado, que la Iglesia, que celebra los sacramentos, actúa como comunidad sacerdotal (LG 11); y, por otro, sabemos que son sacramentos que constituyen la Iglesia, y que son «para ella». La dimensión eclesial de los sacramentos debe estar siempre presente.

5) Señalamos, por fin, la dimensión escatológica de los sacramentos. La Iglesia, precisamente porque en los sacramentos recibe ya las arras de su herencia y participa ya en la vida eterna, celebra el Misterio de su Señor «hasta que él venga» (1 Cor 11,26) atraída ardientemente por su término, que es el Señor: «¡Marana tha»! (1 Cor 16,22); «El Espíritu y la Esposa dicen: ¡Ven... Ven, Señor Je-

[94] Cf. BERNARD, CH. A., o.c., 129-133; 322-326; RUIZ SALVADOR, F., o.c., 147-148.
[95] Cf. VISENTIN, P., «La vita che si fa liturgia e la liturgia che si fa vita», en AA.VV., *Celebrare il mistero di Cristo* I (Roma 1993), 481-497.

sús!» (Ap 22,17.20) [96]. En la espiritualidad sacramental no pueden faltar ni la llamada progresivamente sentida al encuentro definitivo con el Señor, ni la vivencia gozosa en fe de su presencia anticipada.

3. El servicio fraterno en la Iglesia

La mediación de la Iglesia no puede reducirse a la palabra y a los sacramentos; se dan en ella otras formas de actuar que incluyen un verdadero ejercicio de mediación. Conviene, pues, dejar abierto este apartado para recoger estas mediaciones de la Iglesia.

Al buscar una denominación que las englobe, pensamos que el «servicio fraterno» puede ser el hilo que engarce las mediaciones de una Iglesia que es fraterna. Y nuestra pretensión no es otra que la de comenzar la enumeración de estas mediaciones.

1) La mediación de la comunidad eclesial. Después de haber visto en este mismo capítulo lo que es la Iglesia-comunión, es fácil de comprender cómo la misma comunidad es una rica mediación para el cristiano. No olvidemos que la vida espiritual tiene una relación de origen con la comunidad. Se trata, pues, de una mediación de Vida porque el punto radical de la comunidad eclesial es la comunión con Dios y con los hermanos. Desde esta base se entiende y se valora que la comunidad sea al mismo tiempo una comunidad contemplativa y caritativa, festiva y sufriente, mística y penitente.

Pero además de valorar la mediación de la misma comunidad eclesial, no puede pasarse por alto la atención a la comunidad, que es una mediación de gran importancia dentro de la Iglesia.

2) El servicio de los carismas. El punto de partida es claro. La teología de san Pablo, que presenta a la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, subraya el tema de los carismas (Rom 12,4-8; 1 Cor 12,28). Y el concilio Vaticano II, siguiendo la doctrina paulina, ha potenciado los carismas en la Iglesia y ha reconocido no sólo los carismas institucionales sino también los dones de los fieles llamados a edificar la Iglesia: «Estos carismas, tanto los extraordinarios como los más sencillos y comunes, por el hecho de que son conformes y útiles a las necesidades de la Iglesia, hay que recibirlos con agradecimiento y consuelo» (LG 12).

Ante el hecho de los carismas que sirven a la edificación de la Iglesia no cabe otra postura que la de valorarlos como mediación y acogerlos con agradecimiento.

3) El servicio del ministerio ordenado. Estamos ante una importante mediación en la Iglesia y de la Iglesia, ya que parte de un

[96] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.1130.

sacramento de la misma (PO 2). Su razón de ser es servir al sacerdocio común (LG 10); la mediación se realiza por el ministerio de la palabra de Dios, por el ministerio de los sacramentos y por el ministerio de la dirección de la comunidad (LG 24-28; PO 4-6); y la cualificación de la mediación del sacerdote está en la sacramentalidad de su ministerio, ya que «actúa en nombre de Cristo Cabeza y Pastor» (PO 2.6).

Al tratarse de una mediación constitutiva de la comunidad eclesial, y por lo tanto imprescindible, el punto de partida en la espiritualidad cristiana es su valoración, para pasar inmediatamente a su aceptación habitual, y terminar en un agradecimiento afectivo y efectivo.

Con este capítulo hemos puesto una base sólida, que fundamenta y estructura la espiritualidad cristiana. Es mucho más que plantear la referencia a la Iglesia, que hoy se hace obligada y urgente por el momento de crítica, de desarraigo y de distancia que se vive. Se trata de la relación con la Iglesia, que es constitutiva del ser cristiano y, consecuentemente, de su espiritualidad. Llegamos a la conclusión de que la espiritualidad cristiana se entiende y se vive en la Iglesia.

CAPÍTULO V

LA CARIDAD/AMOR EN LA PERSONA CRISTIANA

BIBLIOGRAFIA

ALFARO, J., «Actitudes fundamentales de la existencia cristiana», en *Cristología y antropología* (Madrid 1973), 411-476; ID., *Esperanza cristiana y liberación del hombre* (Barcelona 1972); ARMINJON, B., *La cantata de amor. Lectura continua del Cantar de los Cantares* (Medellín, Colombia); BALTHASAR, H. U. VON, *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca 1971); BERNARD, CH. A., *Théologie affective* (Paris 1984); FEUILLET, A., *Le mystère de l'amour divin dans la théologie joannique* (Paris 1972); HAUSHERR, I., *Carità e vita cristiana* (Roma 1970); JEREMIAS, J., *Abba y el mensaje central en el Nuevo Testamento* (Salamanca 1989); KASPER, W., *La fe que excede todo conocimiento* (Santander 1988); PIKAZA, X., *Palabra de amor* (Salamanca 1983); SPICQ, C., *Agape en el Nuevo Testamento. Anàlisis de textos* (Madrid 1977).

Después de haber visto todo lo que entraña el «ser en Cristo» y el «vivir en Cristo», se impone el estudio de la caridad en el cristiano. Quien participa de la naturaleza divina por la filiación —y no olvidemos que «Dios es amor» (1 Jn 4,8)— debe contar con el amor como el dato más radical de su identidad. Así se explica la insistencia con la que san Juan habla en su primera carta: el nacido de Dios, el que es de Dios, ama (1 Jn 4,7); el que dice estar en comunión con él y no ama, camina en tinieblas, miente (1 Jn 1,6-7); el que dice amar al Señor y aborrece al hermano es un mentiroso (1 Jn 4,20). Estas premisas dan como resultado que debe hacerse un planteamiento de la caridad asumiendo toda su radicalidad.

Pero el tema, amplio y con diversas ramificaciones, necesita una delimitación precisa. ¿A qué objetivos va a responder este estudio de la caridad en la teología espiritual?

1. Señalar el papel que juega la caridad en la vida y en la persona del cristiano. ¿La caridad es un elemento más en la vida cristiana?, ¿o es su elemento más fundamental? La respuesta que se dé precisará la posición que la caridad debe ocupar en la vida del cristiano.

2. Plantear la integración de la persona cristiana desde la caridad. Se trata de una tarea delicada y compleja; pero la urgencia de llegar a la unidad de la persona cristiana es en la actualidad tan fuerte y tan insistente que el tema no puede menos de abordarse. ¿Cabe una unidad de la persona sin el factor integrador de la caridad? ¿Qué

otros intentos de unidad de la persona cristiana se han dado? ¿Qué aporta la caridad a la integración de la persona?

3. Clarificar la naturaleza de la caridad, que es el punto clave de la reflexión posterior. Estas mismas preguntas lo indican: La realización de la persona cristiana y su perfección ¿son obra de la caridad? ¿Todo amor realiza y perfecciona a la persona? ¿Qué relación existe entre la caridad del cristiano y el amor con que Dios nos ama? ¿Qué se entiende por caridad?

4. Potenciar la afectividad dentro de la caridad. La teología espiritual tiene delante la vida concreta de los cristianos y registra como dato fundamental que la respuesta de una caridad viva siempre incluye una gran dosis de afectividad. Y surgen las preguntas: ¿Puede entenderse la caridad sin la afectividad? ¿Es concebible la educación a la caridad sin contar con la afectividad? ¿Qué nos dicen los santos y los contemplativos de la afectividad como atributo de la caridad?

I. LA PERFECCION DE LA PERSONA Y LA CARIDAD/AMOR

Es común afirmar que el amor es la clave de la realización de la persona humana, que el hombre encuentra la felicidad en el amor y que el fin de su existencia es amar; y en la perspectiva cristiana se afirma aún más que el amor es el acto fundamental de la vida cristiana, que es la quintaesencia de la espiritualidad y que la perfección de la persona cristiana radica en la caridad.

Pero ¿se puede decir que este planteamiento cuenta con una aprobación general? ¿No existen otras concepciones de la perfección del hombre y de la persona cristiana que no conceden esa primacía al amor? ¿Qué originalidad entraña la relación entre perfección y caridad/amor?

1. El hecho de la caridad en la antropología cristiana

Este apartado pretende que se tome conciencia de la primacía de la caridad en el dinamismo de la vida cristiana, en el proceso de la persona del cristiano y en su perfección.

a) Existe actualmente un interés por primar el amor como el dato radical de la identidad de la persona humana. Ante el peligro de manipular y destruir el ser humano se busca el valor de la persona desde el amor. La tesis de Descartes: «Pienso, luego existo», que fundamentó el poder de la razón, no es presentada hoy como la garantía del futuro del hombre. Su alternativa hoy es: «Amo, luego

existo». El ser sólo es persona en la medida en que se da y se acoge, en que ama [1]. Juan Pablo II, en la encíclica *Redemptor hominis*, afirma: «El hombre no puede vivir sin amor; es para sí mismo un ser incomprensible; su vida no tiene sentido si no recibe la revelación del amor, si no encuentra el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente» (RH 10).

b) El Nuevo Testamento es muy explícito en la afirmación de la primacía del amor a Dios y al prójimo.

En Mt 22,34-40 (Mc 12,28-34; Lc 10,25-37) un escriba le pregunta a Jesús por el mandamiento principal, gran problema de la teología rabínica de aquel momento, que intentaba resumir las muchas prescripciones de la ley judía en algunos principios fundamentales. Jesús, recogiendo los dos textos veterotestamentarios de Dt 6,5 (amor a Dios) y Lev 19,18 (amor al prójimo), presenta el mandamiento principal del amor. Del amor de Dios y del amor al prójimo «penden» toda la ley y los profetas [2].

En las cartas de san Pablo hay dos textos muy significativos. La primacía de la caridad está afirmada explícitamente en el texto de 1 Cor 13,1-13 por dos veces. La primera, cuando afirma que las virtudes y los dones más excelsos no son nada sin la caridad: «Aunque tuviera el don de la profecía... aunque tuviera plenitud de fe... aunque repartiera todos mis bienes y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo caridad, nada me aprovecha». La segunda, cuando describe las cualidades de la caridad y termina diciendo: «Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad». Y en Rom 13,8-10 hay un claro eco de la síntesis que hizo Jesús de la ley en el mandamiento del amor: «La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud» [3].

En san Juan se presenta la caridad afirmando no solamente una primacía sino el carácter absoluto de su presencia: siendo ella la plenitud de la persona y el sello de autenticidad de la vida cristiana. «Dios es amor y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 4,16); «Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos» (1 Jn 3,14).

[1] Cf. BALTHASAR, H. U. VON, o.c.; PIKAZA, X., «Amor», en *DTDC*, 25-38; ESPEJA, J., *La espiritualidad cristiana*, 219-255; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios*, 387, quien afirma: «Los griegos pensaban que la razón era siempre divina. No es cierto. El amor sí lo es, porque Dios es amor. La *agápe* es más que el *lógos*; por eso sólo una razón enraizada en lo más radical, que es el amor, se revela a la postre como la más razonable, como la matriz más fértil del *lógos*».

[2] Cf. SPICQ, C., o.c., 56-66; SCHNACKENBURG, R., *El testimonio moral del Nuevo Testamento* (Madrid 1965), 73-89; ID., *El mensaje moral del Nuevo Testamento* I (Barcelona 1989), 102-113.252-260; ID., *El mensaje moral del Nuevo Testamento* II (Barcelona 1990), 203-206; STAUFFER, E., «agapao», en *GLNT* I, 118.

[3] Cf. SCHNACKENBURG, R., o.c.; SPICQ, C., o.c.; SBAFFI, M., «Caridad», en *NDE*, 130.

c) La relación entre la perfección y la caridad tiene categoría de axioma en la tradición [4]. A título indicativo, recordamos:

1) En la época patrística, a san Clemente Romano: «Todos los elegidos de Dios son perfectos en la caridad, porque sin caridad nada hay grato a Dios» [5]; y a san Ireneo, quien afirma, en contra del concepto que los gnósticos tenían sobre la perfección: «En fin, el don singular de la caridad, más precioso que la "gnosis", más glorioso que la profecía, superior a todos los carismas» [6].

2) En la Edad Media, época importante para la comprensión de la caridad/amor, recordamos a Santo Tomás que formula la tesis: «La perfección de la vida cristiana se considera especialmente según la caridad» [7].

3) En los siglos XVI-XVII no se puso en tela de juicio la relación entre caridad y perfección, sino que se contó con ella y se la alimentó [8]; el punto de conflicto estuvo en la naturaleza de la caridad, en la relación entre el amor de Dios y el amor de sí, entre el amor puro y el amor interesado, como lo indican algunas de las tesis de Fenelón condenadas por Inocencio XII [9].

4) Entre los grandes místicos, citamos a san Juan de la Cruz, en este testimonio de vida en que aparece con claridad y con gran hondura la relación estrecha entre el amor y la perfección de la persona cristiana:

> «El amor es la inclinación del alma y la fuerza y virtud que tiene para ir a Dios, porque mediante el amor se une el alma con Dios. El amor más fuerte es más unitivo. Para que el alma esté en su centro, que es Dios, basta que tenga un grado de amor, porque por uno solo se une con él por gracia; si tuviera dos grados, habrá unídose y concentrádose con Dios otro centro más adentro; y si llegare a tres, concentrarse ha como tres; y si llegare hasta el último grado, llegará a herir el amor de Dios hasta el último centro y más profundo del alma, que será transformarla y esclarecerla según todo el ser y potencia y virtud de ella, según es capaz de recibir, hasta ponerla que parezca Dios» (L 1,13).

[4] Cf. DE GUIBERT, J., *Theologia spiritualis*, 48-50; AA.VV., «Charité», en *DSp* II/1, 508-691; RIVERA, J.-IRABURU, J. M., *Espiritualidad católica*, 670-726.

[5] S. CLEMENTE ROMANO, *I ad Corinthios*, 49 (*SCh* 167,180-181).

[6] S. IRENEO, *Adv. Haer.*, IV, 33,8-9 (*SCh* 100,820-821).

[7] *Summa Theologica*, II-II q.184 a.1.

[8] La gran obra de San Francisco de Sales, *Tratado del amor a Dios*, es una muestra palpable de la posición central del amor de Dios en la espiritualidad.

[9] Cf. DS 1327-1349; DE GUIBERT, J., *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia* (Roma 1931), 500-503; sobre el tema caridad-esperanza, HAUSHERR, I., o.c., 202-230.

5) En la época actual, los tratados de teología espiritual, además de explicitar y completar la tesis de Santo Tomás [10], presentan la caridad como factor unificador de la espiritualidad y estructurador de la persona cristiana [11].

6) También el concilio Vaticano II ha subrayado la primacía de la caridad relacionándola con la perfección de la persona y con la transformación del mundo [12]:

> «Fluye de ahí la clara consecuencia de que todos los fieles, de cualquier estado o régimen de vida, son llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad» (LG 40; cf. LG 41; 42); «El es quien nos revela que Dios es amor (1 Jn 4,8), a la vez que nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana, y, por tanto, de la transformación del mundo, es el mandamiento nuevo del amor» (GS 38).

2. La peculiaridad del planteamiento de la perfección por la caridad/amor

Los datos presentados dan constancia de la primacía de la caridad/amor en la realización y en la perfección de la persona; pero esta tesis ¿es aceptada por los adeptos de otras religiones? ¿La aceptan al menos todos los cristianos? No todo planteamiento de la realización de la persona incluye al amor como su factor radical. Depende ello de diversos condicionamientos:

a) En primer lugar, de la antropología que se profesa. Hoy se parte de concepciones antropológicas muy diferenciadas [13]. ¿Cabe en todas ellas la caridad/amor como su dato radical?

Ninguna de las antropologías de *corte materialista,* cerradas en sí mismas, puede dar cabida al amor oblativo y gratuito como factor integrador de la persona.

El *budismo* plantea la superación de todo dolor y de los deseos destructores a través de una disciplina mental, de un retorno al interior y de una conducta ética desligada de apetitos y sin deseos. A partir de aquí propone un gran programa de amor, cuyos rasgos son:

[10] Se busca un equilibrio en esta tesis de De Guibert, J., *Theologia spiritualis,* 55-61: «La perfección de la vida espiritual debe considerarse según la caridad afectiva y la efectiva conjuntamente; pero de tal manera que la perfección de la vida en sí misma depende en primer lugar del afecto de la caridad, sin embargo, en cuanto a nosotros, es más seguro que se valore la perfección por sus efectos».

[11] Cf. Bernard, Ch. A., *Teologia spirituale,* 153-160; Espeja, J., o.c., 219.

[12] Cf. Delhaye, P., «Le kerygme de la charité à Vatican II», en *RThL* 1 (1970) 144-174.

[13] Cf. Ruiz de la Peña, J. L., *Las nuevas antropologías* (Santander 1983).

maitri o *benevolencia* (comportarse en la dureza de la vida de forma suave, discreta y cordial); *dana* o *regalo* (remediar el dolor que es destructor o, por lo menos, no aumentarlo); *karuna* o *compasión piadosa* (el budista iluminado se compadece de los otros y les abre el camino de la libertad definitiva). El programa de caridad es hermoso, pero le falta la experiencia de la gratuidad desde el amor gratuitamente recibido y la vivencia de la comunión como expresión de la vida de Dios [14].

En el *misticismo hindú.* Aunque existen muchas diferencias dentro de la religión hindú, una de sus características es el no-dualismo ontológico. La mística hindú se basa en la fundamental unidad entre el yo personal *(Atman)* y el Absoluto *(Brahman):* es mística de identificación con el Absoluto, de inmersión en el Uno —con la consiguiente pérdida de identidad personal—; no es unión con el Otro [15]. En este caso el amor a Dios, que es relación interpersonal, no tiene cabida.

En la *antropología cristiana,* por el contrario, se acentúa el ser personal del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios. En este contexto antropológico se sitúa la relación interpersonal de comunicación, de amistad y de amor con Dios.

b) Pero, aun dentro del cristianismo, el lugar de la caridad depende de la forma en que el cristianismo es presentado y vivido. En todos los planteamientos que se hacen de la vida cristiana ¿cabe la caridad/amor como su dato fundamental?

No han faltado en otros tiempos concepciones erróneas de la vida cristiana y de su perfección en las que se relegaba a segundo plano la función de la caridad. Recordemos a los *Gnósticos,* que distinguían a los cristianos según fuera su grado de conocimiento religioso de la verdad revelada; a los *Montanistas,* que ponían la perfección en los dones de la profecía y en los éxtasis; a los *Alumbrados* y *Quietistas,* que la ponían en la alta contemplación y en la absoluta pasividad [16].

Siempre ha estado presente el peligro de un planteamiento parcial de la vida cristiana y de su perfección según los acentos de la época. No se ha excluido la caridad, pero se han potenciado otros datos para definir la perfección cristiana, como el cumplimiento de la voluntad de Dios o la imitación de Cristo primando los comportamientos exteriores del cristiano.

[14] Cf. PIKAZA, X., a.c., 28-30; DE LUBAC, H., «La charité bouddhique», en *Aspects du Bouddhisme* (Paris 1951), 11-53; MASSON, J., *Le Bouddhisme* (Paris 1975), 137-168.

[15] Cf. CONIO, C., «Induismo», en *NDE,* 605-613; PEREZ-REMON, J., *Misticismo oriental y misticismo cristiano* (Bilbao 1985).

[16] Cf. DE GUIBERT, J., *Theologia spiritualis,* 46.

Existen también hoy planteamientos incompletos de la caridad. Nos referimos a dos tipos de formulaciones que se dan, y con su correspondiente respuesta de vida: 1) Se mira a la caridad como compromiso y se la reduce a él. Es una caridad exclusivamente operativa. 2) Se reduce el amor a una vivencia intimista de la persona y no se la considera principio motivador del compromiso de la persona. En ambos casos, el planteamiento de la caridad es incompleto.

De los datos presentados surge la conclusión de que relacionar el desarrollo y la perfección de la persona con la caridad no es algo tan obvio, tiene su peculiaridad, también dentro de un contexto cristiano. ¿Puede admitirse que la valoración de la caridad como factor esencial en la integración de la persona puede ser objeto de libre opción entre cristianos?

II. NATURALEZA DE LA CARIDAD

1. **La caridad en Dios**

a) *El término «caridad»*

Aunque el término «amor» se utiliza mucho en teología, sigue siendo frecuente hablar de la «caridad»; parece que no es fácil el cambio. La resistencia puede explicarse porque la caridad tiene una cualificación que es difícil que sea recogida en el término amor, con las connotaciones que éste tiene actualmente [17]. ¿Tendrá algo que ver esta situación con la que vivieron los primeros cristianos que, poseyendo una concepción peculiar del amor, utilizaron el término menos usado *agape*? Sobre el término «caridad» apuntamos:

1) Los escritores del Nuevo Testamento tenían a su disposición varios términos que significan amor: *storgé,* el afecto sensible propio de los lazos de sangre; *eros,* amor de deseo, ardiente, apasionado y sensual; *filia,* que significa amistad en general y presupone un acercamiento afectuoso inspirado por el sentimiento o el instinto; y *agape,* que significa un amor de elección, de estima y de preferencia [18]. De los cuatro términos excluyen los dos primeros, y utilizan *filía* y *agape,* con una gran preferencia por el último, aunque era un término muy poco usado [19].

[17] Cf. CAPDEVILA, V. M., *Liberación y divinización del hombre,* 251, nota 292.

[18] Cf. FEUILLET, A., o.c., 8-9; HAUSHERR, I., o.c., 168-172; STAUFFER, E., a.c., 92-104.

[19] Para comprobar comparativamente la utilización en san Juan de los términos *fileîn* y *agapân* cf. CAPDEVILA, V. M., o.c., 253-254.

2) La elección preferencial del término *agapân* sobre el término *fileîn* ha llevado a los especialistas a distintas explicaciones, en las que no entramos [20]; pero hay un hecho incontestable: que la concepción original del amor cristiano ha encontrado para su expresión el cauce nuevo del término *agape.* Los matices con los que se califica al *agape* son: la libre elección, el aprecio, la preferencia, la benevolencia, la satisfacción habitual, la felicidad, la acogida y la complacencia.

3) El mismo substantivo *agape* se aplica a la actuación de Dios y a la actuación del hombre; y el mismo verbo *agapân* tiene por sujeto a Dios y al hombre.

b) *La caridad en la Trinidad*

La frase de san Juan «El amor es de Dios» (1 Jn 4,7) significa que el amor trae su origen y su ser de Dios, es decir, procede de Dios («Caritas ex Deo est»); pero no como si se tratara de algo exterior a Dios, sino de algo muy íntimo, porque «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16). Dios es el origen de la caridad, porque Dios es caridad. Lo esencial del cristianismo es la caridad, porque el Dios de los cristianos es el Dios Amor, uno en tres Personas [21].

La revelación de la Trinidad nos habla de las Personas divinas, Padre, Hijo y Espíritu Santo. El «amor fontal» es la caridad de Dios Padre (AG 2): una Paternidad y una Filiación, y de una y de otra, una Espiración de amor; un Espíritu Santo que es el Espíritu del Padre y el Espíritu del Hijo. Y entre las tres Personas, precisamente en virtud de sus relaciones personales de origen, hay un amor, una caridad infinita y eterna, que es la misma vida de Dios.

En el principio no está el ser ni están los entes; en el principio se encuentran las personas, el Padre que genera al Hijo, el Hijo engendrado y la comunión del Espíritu. Más allá de este encuentro de amor no existe nada: no hay «ser» [22]. «Dios es amor».

c) *La caridad de la Trinidad o caridad descendente*

La comunión de amor entre el Padre, el Hijo y el Espíritu no es sólo objeto de nuestra contemplación, es más, mucho más. La Trinidad-Amor llega a nosotros. ¿Cómo? [23].

[20] Cf. FEUILLET, A., o.c., 8-9.

[21] Cf. CAPDEVILA, V. M., o.c., 265.

[22] Cf. HAUSHERR, I., o.c., 178-179; PIKAZA, X., a.c., 35-36; DURWEL, F. X., *Nuestro Padre. Dios en su misterio* (Salamanca 1990), 153-182.

[23] Cf. CAPDEVILA, V. M., o.c., 273-289.

1) Un primer dato importante a tener en cuenta es el amor del Padre al Hijo encarnado. En san Juan se habla repetidas veces de este amor: Jn 3,35; 5,20; 10,17-18; 15,9-10; 17,23.24.26; y son textos muy entrañables. Pero hay algo más: Este amor del Padre es *donación* («lo ha entregado todo en su mano», Jn 3,35); pero sobre todo es *autodonación*. En la Encarnación, Dios Padre se da a Jesucristo como Padre en sentido estricto, de manera que el hombre Jesús únicamente es Persona en cuanto que Dios es su Padre.

2) El amor del Padre también llega al mundo pecador (Jn 3,14-17). Este amor, que es amor de *donación* porque nos da al Hijo para que vivamos la vida de hijos (1 Jn 4,9.10.14), es también *autodonación*. La donación del Hijo y de la filiación es autodonación del Padre, ya que por la filiación en el Hijo el Padre se nos da como Padre nuestro.

3) El amor de Jesús a los hombres. Jesucristo nos ama con el mismo amor increado con que ama el Padre: «Como el Padre me amó, yo también os he amado a vosotros» (Jn 15,9); es un amor de *donación,* da todo lo que ha recibido del Padre en su condición de Mediador: las palabras (Jn 17,8), las obras (Jn 14,12), la gloria (Jn 17,22), la vida (Jn 10,10.28), la misión (Jn 17,18; 20,21); y es amor de *autodonación:* Jesús amó hasta el extremo (Jn 13,1) dando la vida por nosotros (Jn 15,13; 1 Jn 3,16).

4) El Espíritu, que es don del Padre (Jn 14,16-17.26; 15,26) y es don de Jesucristo (Jn 16,7; 20,22). En el don del Espíritu Santo, en el que se nos da el amor («el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado», Rom 5,5), tiene lugar la *autodonación* del Padre y la del Hijo.

En esta breve contemplación sobresalen unos rasgos del amor de la Trinidad: el agape divino es un don gratuito, y es el don de las mismas Personas de la Trinidad. Ponemos el subrayado de la *autodonación* del Padre y del Hijo en el Espíritu para tomar conciencia de la alta cualificación que le da al amor que recibimos. Es el Amor de las Personas divinas que se nos dan.

2. La caridad en nosotros

San Juan nos presenta el amor como distintivo de los hijos de Dios: «Queridos, amémonos unos a otros, ya que el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios» (1 Jn 4,7). Una designación esencial de los nacidos de Dios es el amor; el cristiano auténtico es un ser que ama [24].

[24] Cf. SCHNACKENBURG, R., *Cartas de san Juan* (Barcelona 1980), 252-256.

El tema afecta tan directa y profundamente a la persona y a la vida del cristiano, que exige que se preste atención a los puntos más esenciales:

a) *«Permaneced en mi amor»* (Jn 15,9)

El punto de partida para la comprensión de la caridad en nosotros es su relación con la caridad en Dios, con el amor de autodonación del Padre y del Hijo en el Espíritu. La caridad del hombre sólo puede explicarse a partir de la caridad de Dios. ¿Qué relación existe?

1) *Existe una relación de origen.* «El amor es (procede) de Dios» (1 Jn 4,7); «Todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios» (1 Jn 4,7); «Nosotros amemos porque él nos amó primero» (1 Jn 4,19). Son formas de expresar el origen divino de la caridad que poseemos nosotros, que es un don de Dios, que tenemos por haber nacido de Dios, que nos introduce hasta la intimidad de Dios. Nuestra capacidad de amar es fruto del amor con que Dios nos ama. El hecho de que Dios nos ame nos posibilita para dar una respuesta a este amor, amando tanto a Dios como al prójimo [25].

Debe estar muy presente que el origen de la caridad es peculiar. La caridad está en íntima relación con todo lo que entraña ser hijo en el Hijo, ser deiforme; en una palabra, está en relación con el «ser y vivir en Cristo» [26].

2) *En las entrañas de la caridad.* Supuesto el origen, ¿qué identidad tiene este amor?, ¿cuál es su naturaleza?, ¿qué relación tiene con la caridad de Dios? No es fácil encontrar la respuesta a estas preguntas, pero no faltan valiosas aportaciones que nos acercan a nuestro objetivo.

El amor de Dios y nuestra respuesta de amor se encuentran en una interrelación que no se puede olvidar. El amor es una respuesta de amor a Dios: «Pues en esto consiste el amor a Dios: en que guardemos sus mandamientos» (1 Jn 5,3) [27]. Es respuesta a Jesús: «Como el Padre me amó, yo también os he amado a vosotros; permaneced en mi amor. Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor» (Jn 14,9-10; cf. Jn 14,15.21.23.24). Y es respuesta a los hermanos: «Queridos, si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros» (1 Jn 4,11); «Y hemos reci-

[25] Cf. Capdevila, V. M., o.c., 257-271.

[26] Cf. supra cap. III.

[27] Recordamos que en los escritos joaneos el mandamiento por excelencia es el amor fraterno (Jn 13.34; 15,12; 17; 1 Jn 3,23; 4,21; 2 Jn 5).

bido de él este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano» (1 Jn 4,21), «amad a vuestros enemigos» (Mt 5,43-48).

Este hecho de la reciprocidad de amor *(redamatio)* nos presenta de forma palpable la nueva relación con las personas de la Trinidad, que santo Tomás expresó como *amistad*[28].

Nuestra respuesta de amor a Dios y a todos los hombres es de donación, de autodonación, siguiendo el ejemplo de Jesús, hasta llegar a dar la propia vida: «Decía a todos: Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz cada día y sígame» (Lc 9,23); «En esto hemos conocido lo que es amor: en que él dio su vida por nosotros. También nosotros debemos dar la vida por los hermanos» (1 Jn 3,16).

Pero esta respuesta de autodonación es la donación filial y obediente del hombre al Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo; responde a su condición de hijo en el Hijo. Ya no puede prescindirse de que quien ama y responde «es y vive en Cristo» y participa del agape divino.

En la condición de hijo en el Hijo es donde puede entenderse el amor cristiano. Ya vimos cómo la filiación y la fraternidad incluyen la afectividad propia de hijos y de hermanos [29]; y nuestra filiación en Cristo supone participar del amor del Hijo. La caridad en nosotros es amor de hijos y hermanos en Jesús; no tiene otro planteamiento.

Meditemos estas frases profundas en las que se repite el adverbio *como*: «*Como* el Padre me amó, yo también os he amado a vosotros, permaneced en mi amor» (Jn 15,9; cf. Jn 17,23); «Este es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros *como* yo os he amado» (Jn 15,12; cf. Jn 13,34). Y, aunque el *como* sea interpretado como causa ejemplar, «conforme a», o como fundamento del amor, «porque» [30], sin embargo, la fundamentación del amor en el del Padre y del Hijo es algo más que como ejemplo y razón de su obligatoriedad. La explicación la tenemos más adelante: El «*como* tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos sean uno en nosotros», explicita la naturaleza de su contenido: «para que sean uno *como* nosotros somos uno: Yo en ellos y tú en mí» (Jn 17,21-23). De igual manera, el «*como* el Padre me amó» y «*como* Jesús nos ha amado» tiene la explicitación en: «Yo les he dado a conocer tu Nombre y se lo seguiré dando a cono-

[28] SANTO TOMAS, *Summa Theologica*, II-II q.23 a.1: «Manifestum est quod caritas quaedam amicitia est hominis ad Deum»; cf. FEUILLET, A., o.c., 83-95; HAUSHERR, I., o.c., 226-230.

[29] Cf. supra cap. III, 80-81.

[30] Cf. CAPDEVILA, V. M., o.c., 311-316; SCHNACKENBURG, R., *El evangelio según san Juan* III (Barcelona 1980), 83-84; WIKENHAUSER, A., *L'Evangelo secondo Giovanni* (Brescia 1959), 350.

cer, para que el amor con que tu me has amado este en ellos y yo en ellos» (Jn 17,26)

Desde esta clave esta formulado el testimonio de quienes plantean experiencialmente la relacion de amor con Dios y con los hermanos Tenemos este gran testimonio de san Juan de la Cruz

> «Como Dios se le esta dando con libre y graciosa voluntad, asi tambien ella esta dando a Dios al mismo Dios en Dios, y es verdadera y entera dadiva del alma a Dios Y porque en esta dadiva que hace el alma a Dios le da al Espiritu Santo como cosa suya con entrega voluntaria, para que El y en el se ame como El merece, (por eso) tiene el alma inestimable deleite y fruicion, porque ve que da ella a Dios cosa suya propia que cuadra a Dios segun su infinito ser Esta es la gran satisfaccion y contento del alma, ver que da a Dios mas de lo que ella en si es y vale Es amar a Dios en Dios» (L 3,78-82)

Citamos tambien a Marcelino Legido

> «"Todos vosotros sois hermanos uno solo es vuestro Padre" (Mt 23,8-9) Jesus no solo les entregaba su revelacion, sino tambien y sobre todo su amor O mejor dicho, al entregarles el Amor que el Padre le habia dado a el, para que el se lo entregara a ellos, se desvelaba ante sus ojos el rostro del Padre y ellos mismos se desvelaban ante el Padre siendo hijos y hermanos El "Abba" de Jesus (Mc 14,36) fue entregado a nosotros entre sus manos, por eso nosotros tambien gritamos en el mismo amor del Espiritu "Abba, Padre" (Rom 8,15, Gal 4,6) Es el amor del Padre el que nos hace hijos en el Hijo y hermanos en el Hermano» [31]

Asi pues, la explicacion de nuestro amor no es otra que el amor de Dios Trino Esta es su referencia esencial [32]

b) *La relacion de la caridad con la fe y con la esperanza*

Aunque sea conocido de todos que la fe, la caridad y la esperanza forman una unidad y son inseparables en la vida del cristiano, conviene plantear su relacion

1) *La importancia que la fe y la esperanza tienen en la existencia cristiana* La posicion que ocupan no puede desdibujarse por el subrayado que estamos dando a la caridad

[31] LEGIDO, M *Misericordia entrañable* 329

[32] Cf ALFARO J «Actitudes fundamentales de la existencia cristiana» 456 458

La fe, que cruza toda la Sagrada Escritura [33], tiene un gran protagonismo en el Nuevo Testamento y consecuentemente en la teología *a)* Esta muy presente en los sinopticos cuando Jesus la pide de forma insistente (Mt 17,20, 21,22, Mc 9,23, 11,23, Lc 12,28) y sintetiza en ella la predicacion sobre el Reino «convertios y creed en la Buena Nueva» (Mc 1,15) *b)* Tiene un relieve especial en san Pablo En el contexto paulino, la fe cristiana vive de la realidad del acontecimiento salvífico (Gal 2,20, 1 Cor 15,12-17), creer es aceptar como verdadero el mensaje de la muerte y resurreccion de Cristo, «el Señor» (1 Cor 15,1-3 11, Rom 10,9-10, Gal 2,16) Esta adhesion al mensaje cristiano es tan fuerte que es calificada por san Pablo como «obediencia al Evangelio» Creer en Cristo es *someterse a la justicia salvifica de Dios* (Rom 10,3-4) Es la fe en la que el hombre recibe la gracia de la justificacion [34] *c)* En san Juan la fe tiene unas connotaciones peculiares se trata de la fe en el Hijo, hace referencia a la «vida eterna» «El que cree tiene vida eterna» (Jn 3,15 16 36, 5,24, 6,40 47), y expresa la existencia total como adhesion personal a Cristo [35]

La espiritualidad le ha reconocido a la fe, y le reconoce, un papel fundamental e irrenunciable para la vida del cristiano [36] Se subrayan estos aspectos a) *La fe como respuesta integral* a la autocomunicacion de Dios Aunque en cierto sentido incluya la esperanza y el amor, la fe es una decision englobante de la persona, que se expresa en una actitud fundamental sobre la vida en todas sus dimensiones, y que debera ser mantenida a lo largo de los dias y de los años Ser fiel a esta decision de vida supone una referencia permanente a la fe b) *La oscuridad de la fe* Se da una fuerte tendencia espontánea a conseguir que la vida cristiana progrese de fe en claridad, pero el crecimiento del cristiano va de fe en fe (Rom 1,17) la oscuridad lo acompaña siempre El tema, que ha estado presente en la historia de la espiritualidad, tiene un exponente cualificado en san Juan de la Cruz, y no solo porque estudia la «noche de los sentidos» y la «noche del espiritu», sino porque presenta la fe como noche oscura para el alma, esta noche la acompaña en el camino de la vida hasta el final [37] c) *La abnegacion de la fe* La vida de fe ha supuesto siem-

[33] Cf Bultmann, R , «Pistis», en *GLNT* X, 400 487, Duplacy, J , «Fe» en *Vocabulario de teologia biblica* (Barcelona 1982), 327-335, De Bovis A Jaeger, H , «Foi», en *DSp* V, 529-630, Maillot A «Fe», en *Diccionario enciclopedico de la Biblia* (Barcelona 1993) 605 620

[34] Cf Alfaro, J , a c 420 422, Gonzalez Faus, J I , *Proyecto de hermano* 508-521, Ladaria, L F , *Teologia del pecado original y de la gracia* 216 222

[35] Cf Capdevila, V M , o c , 50 70

[36] Cf Weismayer, J , *Vida cristiana en plenitud* 51-56, Ruiz Salvador F , *Caminos del Espiritu* 52-83, Kasper W , o c

[37] «Luego claro esta que la fe es *Noche oscura* para el alma, y de esta manera la

pre no dejarse dominar por las impresiones, los meros sentimientos, los intereses egoístas, y dominar la situación interior. La terminología ha sido diversa —«apatheia» en la patrística griega, «pureza de corazón» en Occidente, «tranquilidad de espíritu» en la mística alemana del siglo XIV, «indiferencia» en san Ignacio de Loyola, «entrega a la voluntad de Dios» en la espiritualidad francesa—; pero encierra un mismo contenido: la entrega confiada, más allá de los sentimientos y de las impresiones, al Dios que se comunica. Esta autodisciplina es un aspecto esencial del camino de la fe.

Junto a la fe está *la esperanza,* que debe ser subrayada con trazos llamativos en el momento actual de la sociedad. Hay urgencia por fundamentar la esperanza y proclamarla [38].

La esperanza, que está muy presente en la Sagrada Escritura [39], tiene un relieve especial en san Pablo. El punto central es la promesa de Dios cumplida en la resurrección de Cristo, participada en nosotros por la «adopción filial» pero sin haber llegado todavía a la plenitud. El cristiano está salvado en la esperanza: «Porque nuestra salvación es en esperanza» (Rom 8,24); y esta tensión de la espera de la salvación futura es la dimensión más propia de la esperanza. Pero, además, «nuestra esperanza es Cristo» (1 Tim 1,1; Col 1,27; 2 Tim 1,12; Ef 1,12; 3,12), porque en él comienza la nueva vida, y en él llegará a su plenitud (Rom 8,14-18; Ef 1,13-14; Gál 3,29). Y esta esperanza cristiana surge de la presencia del Espíritu en el corazón del creyente: «El Dios de la esperanza os colme de todo gozo y paz en vuestra fe, hasta rebosar de esperanza por la fuerza del Espíritu Santo» (Rom 15,13; cf. Rom 5,5; 8,23; Gál 5,5) [40].

La espiritualidad ha tenido y tiene muy en cuenta los contenidos esenciales de la esperanza para cultivarlos y para vivir de ellos [41].

da luz, y cuanto más la oscurece, más luz la da de sí Porque cegando da luz» (2S 3,4) «La noche será mi iluminación en mis delicias (Sal 138,11). Lo cual es tanto como decir en los deleites de mi pura contemplación y unión con Dios, la *Noche de la fe* será mi guía. En lo cual claramente da a entender que el alma ha de estar en tiniebla para tener luz para este camino» (2S 3,6).

[38] Cf ALFARO, J , a c , 420-426, ESPEJA, J , o c , 257-286, DELHAYE, PH , *Esperanza y vida cristiana* (Madrid 1978), LAIN ENTRALGO, P , *La espera y la esperanza Historia del esperar humano* (Madrid 1956), ID , *Antropología de la esperanza* (Madrid 1978), LIBANIO, J B., «Utopia e esperança cristã», en *Perspectiva teológica* 21 (1989) 179-197, MARDONES, J. M , *Esperanza cristiana y utopías históricas* (Madrid 1983), MOLTMANN, J., *Teología de la esperanza* (Salamanca 1977), PIANA, G., «Esperanza», en *NDE,* 446-454, E PIRONIO, *Alegres en la esperanza* (Madrid 1979).

[39] Cf BULTMANN, R , «Elpis», en *GLNT* III, 522-536, DUPLACY, J., «Esperanza», en *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona 1982), 290-295.

[40] Cf. ALFARO, J., a c , 423-425, ROVIRA BELLOSO, J M , «Esperanza», en AA VV , *CFC,* 389-399.

[41] Cf WEISMAYER, J , o.c., 58-61, NICOLAS, J H , «Espérance», en *DSp* IV, 1208-1233, RUIZ SALVADOR, F., o.c , 52-83

Estos son: *a)* La confianza sin límites en Dios, que es mayor que cualquier obstáculo que pueda encontrarse a lo largo del camino (1 Cor 1,7-8; Flp 1,20). *b)* La espera tensa de la salvación como participación del hombre, y del mundo por el hombre, en la gloria de Cristo, siguiendo esta línea de conducta: «Mantengamos firme la confesión de la esperanza» (Heb 10,23). *c)* El aguante paciente y perseverante («hypomoné») en las pruebas y en los sufrimientos (Heb 12,1-3). *d)* La audacia confiada («parresía»), sostenida por la certeza del amor y del poder salvífico de Dios en Cristo (Heb 3,6; 4,14-16; 10,19.31). Si la esperanza significa una tensión hacia lo que todavía está fuera de uno mismo y no está alcanzado, se comprende que a mayor cultivo de la vida espiritual, en la que los objetivos están más allá de nuestras fuerzas, la espera sea más intensa.

2) *La mutua implicación de la fe, la esperanza y la caridad entre sí.* La tríada fe, esperanza y caridad aparece desde el comienzo del cristianismo y permanece a lo largo de toda la historia de la teología. La tenemos en la introducción de la carta más antigua de san Pablo que conocemos: «En todo momento damos gracias a Dios por todos vosotros, recordándoos sin cesar en nuestras oraciones. Tenemos presente ante nuestro Dios y Padre la obra de vuestra fe, los trabajos de vuestra caridad, y la tenacidad de vuestra esperanza en Jesucristo nuestro Señor» (1 Tes 1,2-3; cf. 2 Tes 1,3-4; Col 1,3-5). Se le reconoce a esta tríada su servicio en la vida cristiana: «revistamos la coraza de la fe y de la caridad, con el yelmo de la esperanza de la salvación» (1 Tes 5,8). Resulta significativa la afirmación de 1 Cor 13,13: «Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad». Para san Pablo toda la existencia cristiana se condensa en la fe, la esperanza y la caridad [42].

En la historia de la teología la tríada ha estado siempre presente, aunque su comprensión haya sido diversa según las épocas por las que ha atravesado la formulación del dogma. Su replanteamiento, siempre relacionado con la concepción de la gracia [43], ha sido constante.

Es necesaria la mutua interacción de la fe, la esperanza y la caridad; las tres están vitalmente unidas entre sí y no pueden entenderse adecuadamente por separado. Es verdad que está justificada una dis-

[42] Cf SCHLIER, H , *Nun aber bleiben diese Drei Grundiss des christlichen Lebnesvollzuges* (Einsiedeln 1971), 9

[43] Desde el siglo XII la escolástica ha denominado a la fe, a la esperanza y a la caridad «virtudes teologales», que definía como «habitos infusos» Este planteamiento estaba relacionado con el de la «gracia habitual» La teología actual hace una nueva presentación de la gracia creada, en cuya realidad entran la fe, la esperanza y la caridad. Una síntesis de este cambio puede verse en ALFARO, a c , 466-472

tinción de términos y aun de conceptos: la fe mira hacia el pasado, es decir, hacia lo que Dios ha cumplido ya en Cristo; la esperanza, hacia el futuro; y el amor es comunión presente de vida con Dios. Pero las tres están vital e inseparablemente vinculadas:

> «No solamente porque la esperanza y la caridad participan del conocimiento propio de la fe; la fe y el amor, de la tensión hacia el futuro propia de la esperanza; la fe y la esperanza, de la comunión de vida que es propia de la caridad. Sino sobre todo porque en la realidad concreta de la existencia cristiana están siempre inseparablemente unidas la fe, esperanza y caridad. No hay entre ellas ninguna prioridad de tiempo o de origen; no es posible creer sin esperar y amar, ni esperar sin creer y amar, ni amar sin creer y esperar. Más aún, entre la fe, esperanza y caridad hay mutua implicación inmanente y hasta una prioridad mutua bajo diversos aspectos ("conocer" y "optar"). La opción, vitalmente implicada en el "asentimiento" de la fe, es una opción de esperanza y amor; la esperanza implica vitalmente el amor, y viceversa» [44].

3) *Y, con todo, la primacía de la caridad.* Al plantear la relación entre la fe, la esperanza y la caridad, conviene dejar constancia de la primacía de la caridad tal como lo hemos visto al comienzo del capítulo. Se trata de una primacía de carácter teologal-cristológico, porque el cristiano participa de la comunión de vida de Cristo con Dios, y de carácter antropológico, por la profundidad dinámica del amor que orienta radicalmente toda la existencia cristiana.

c) *El amor a Dios y el amor al hermano. Su relación*

La insistencia en el amor al hermano es de siempre, porque es de la entraña del cristiano, y es también nueva, por su concreción histórica. El amor concreto al prójimo adquiere incesantemente en la historia, por necesidad, formas nuevas y distintas, según sean las situaciones históricas en las que las personas se encuentran. De ahí se explica la llamada de hoy, urgente e interpeladora, a favor del hermano necesitado. Y surge una vez más la cuestión de la relación entre el amor a Dios y el amor al hermano: ¿De qué relación se trata? ¿Hay una unión tan estrecha que son inseparables? ¿Se da una identidad entre el amor de Dios y el amor a los hombres?

1) Conviene tener presentes los textos en que se afirma una implicación mutua entre el amor a Dios y el amor a los hermanos:

[44] ALFARO, J., a.c., 455.

«Y el Rey les dirá: "En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis"» (Mt 25,40).

«Si alguno dice: "Amo a Dios", y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve» (1 Jn 4,20).

«Y hemos recibido de él este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano» (1 Jn 4,21).

«Y todo el que ama a aquel que da el ser ama también al que ha nacido de él» (1 Jn 5,1).

«En esto conocemos que amamos a los hijos de Dios: si amamos a Dios y cumplimos sus mandamientos» (1 Jn 5,2).

2) El punto de partida es la referencia a Jesús, que vivió la autodonación incondicional al Padre desde su filiación divina; y éste fue el nivel más profundo de su existencia. La entrega de su vida por los hombres estaba sostenida por el don total de sí mismo al Padre.

En esta misma clave debe situarse al cristiano que, al «ser y vivir en Cristo», participa en la comunión de vida, también de amor, de Cristo con Dios. Ésta es la relación más profunda de su existencia. Y de la comunión de vida con Cristo nace la fraternidad y la vida de fraternidad [45]. Desde esta base deben plantearse el amor de Dios y el amor al hombre.

3) Actualmente se insiste en afirmar la unidad inseparable entre el amor a Dios y el amor al prójimo. Existe interés porque esta unidad quede más y más reafirmada [46]. Y la explicación aparece sencilla. Se puede afirmar que el amor a Dios implica en sí mismo el amor a los hombres, porque el hombre, al amar al Padre en Cristo, ama lo que Dios ama y como Dios ama. Según esto, el amor a Dios lleva en sí mismo implícito el amor a los hombres; y la razón de esta unión indivisible es más profunda que decir que el amor a Dios conduce o dispone al amor del prójimo, y también que quien ama a Dios debe cumplir su mandamiento de amar al hombre. En el acto mismo de amar a Dios, se ama a los hombres amados por Dios: «Todo el que ama a aquel que da el ser ama también al que ha nacido de él» (1 Jn 5,1).

[45] Cf. supra cap. III, 76-77; SCHNACKENBURG, R., «El amor fraterno como confirmación de la comunión con Cristo y con Dios», en su obra *El mensaje moral del Nuevo Testamento* II, 202-213.

[46] K. RAHNER ha jugado un papel importante en el tema con sus numerosos escritos; citamos: «El mandamiento del amor entre los otros mandamientos», en *Escritos de Teología* V (Madrid 1964), 481-502; «Sobre la unidad del amor de Dios y el amor al prójimo», en *Escritos de Teología* VI (Madrid 1969), 271-294; «Amor», en *SM* I, 114-133; *Amar a Jesús, amar al hermano* (Santander 1983); «Der neue Auftrag der einen Liebe», en *Glaube, der die Erde liebt* (Freiburg 1966), 85-95.

Y a su vez el amor del prójimo implica el amor de Dios. El punto de partida es la valoración de la persona humana, que apunta más allá del prójimo y va hacia el fundamento trascendente de su valor. Consecuentemente, en la aceptación del valor de la persona humana está implícita la aceptación de Dios; y en el amor al prójimo está implícito el amor a Dios. Este planteamiento se enriquece desde la encarnación de Cristo, porque en él «somos y vivimos». El amor cristiano es el reconocimiento del valor divino que la existencia humana recibe de la encarnación de Cristo, y que incluye el amor a Cristo: «Cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25,40.45). La inclusión solidaria de los hombres en Cristo funda la inclusión del amor a Cristo en el amor a los hombres [47]. Tiene pleno sentido la frase de san Agustín: «El que verdaderamente ama al hermano no puede no amar al mismo amor» [48].

4) Cuestión distinta es si esta unión inseparable del amor a Dios y del amor a los hombres supone una identificación absoluta; nadie lo afirma, a no ser que se parta de un humanismo secularizado. El amor al prójimo no puede identificarse con el amor a Dios por la razón de que Dios no es el hombre ni un mero nombre de la trascendencia inmanente en el hombre. Dios, que es más que un hombre, infinitamente más, y es el fundamento personal absoluto de la trascendencia del hombre, debe ser amado en adoración. Aunque en el amor a Dios y en el amor a los hermanos se dé una mutua implicación, como acabamos de ver, la distinción dentro de esa unión inseparable es evidente: «El amor a Dios es lo fundante y participado; el amor al prójimo, lo participante y fundado» [49].

5) De esta forma, al mismo tiempo que se afirma la unidad de amor, queda superado todo reduccionismo. No cabe la absorción del amor del prójimo en el amor de Dios [50]; defecto que denunció santa Teresa:

> «Cuando yo veo almas muy diligentes a entender la oración que tienen y muy encapotadas cuando están en ella, que parece no se osan bullir ni menear el pensamiento porque no se les vaya un poquito de gusto y devoción que han tenido, háceme ver cuán poco entienden del camino por donde se alcanza la unión y piensan que

[47] Cf. ALFARO, J., a.c., 458-463; GONZÁLEZ FAUS, J. I., o.c., 650-652; LADARIA, L. F., o.c., 293-294; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios*, 386; WEISMAYER, J., o.c., 65-66.

[48] S. AGUSTÍN, *In I. ep. Joh. tract. IX* 10 (PL 35,2052).

[49] ALFARO, J., a.c., 461.

[50] Cf. LYONNET, S., «Amore del prossimo, amore di Dio, obbedienza ai comandamenti», en *Rassegna di teologia* 15 (1974) 174-186; ID., «L'amore del prossimo: pienezza della legge, alla luce delle interpretazioni dei Padri», en *Rassegna di teologia* 15 (1974) 242-256.

allí está todo el negocio. Que no, hermanas, no; obras quiere el Señor; y que si ves una enferma a quien puedas dar algún alivio, no se te dé nada de perder esa devoción y te compadezcas de ella; y si tiene algún dolor, te duela a ti... Cuando os viereis faltas en esto, aunque tengáis devoción y regalos que os parezca habéis llegado ahí y alguna suspensioncilla en la oración de quietud —que algunas luego les parecerá que está todo hecho— creedme que no habéis llegado a unión y pedid a nuestro Señor que os dé con perfección este amor del prójimo y dejad hacer a Su Majestad» (5M 3,11-12).

Tampoco cabe reducir el amor de Dios al amor del prójimo como si el cristiano, amando al prójimo, pudiera prescindir de una relación explícita con Dios:

«En una religión de revelación el descanso en Dios tiene un valor en sí y no sólo en función de nuestras relaciones con los hombres: y esto porque Dios es Dios. Ignorar el simple estar con Dios como con el amado, "sin hacer nada", significa eliminar el núcleo mismo del cristianismo» [51].

d) *La estructura de la caridad/amor*

A la altura de esta reflexión deben subrayarse algunos de los elementos integrantes más esenciales de la caridad/amor.

1) Debe reconocerse la radicalidad del amor en la persona humana, que llega a lo profundo de ella misma, como afirma K. Rahner: «La capacidad fundamental de amar es la estructura única, última de la persona, la que la expresa adecuadamente» [52]. Y abarca a toda la persona, porque se ama con toda la persona. No existe una facultad del hombre destinada para amar; toda la persona es la que ama [53].

2) Consecuentemente, la caridad/amor es operativa y afectiva. Aunque sea esencialmente operativa («No todo el que me diga "Señor, Señor", entrará en el Reino de los Cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre celestial», Mt 7,21; «Pues en esto consiste el amor a Dios: en que guardemos sus mandamientos», Jn 5,2), no pue-

[51] SCHILLEBEECKX, E., *Personale Begegnung mit Gott* (Mainz 1964), 83, tomado de WEISMAYER, J., o.c., 66.

[52] RAHNER, K., «Teología de la libertad», en *Escritos de teología* VI (Madrid 1969), 222.

[53] Cf. PIKAZA, X., *Palabra de amor* (Salamanca 1983), 13, describe así el amor: «Situado en perspectiva humana, amor es el movimiento de intensificación vital por el que un hombre, actuando con todas sus capacidades, se descubre y siente poseído, fecundado, ennoblecido y transportado por una realidad que le adviene y enriquece, le arraiga y le enajena desde fuera».

de reducirse a amar con obras: es también esencialmente afectiva, como se verá más adelante.

3) La caridad/amor no puede entenderse sin amarse a sí mismo. Este punto ha sido conflictivo por culpa de planteamientos enfrentados y contrapuestos a lo largo de la historia de la espiritualidad («amor benevolentiae», amor desinteresado, frente a «amor concupiscentiae», amor interesado; «eros» frente a «agape»; «amor a sí mismo» frente a «amor al otro» [54]). Pero hoy se está llegando a una integración [55]. En el amor la persona responde al bien descubierto como tal para ella; es decir, el amor es respuesta a un *valor*. No hay caridad sin amor a sí mismo.

4) Pero la caridad/amor supera el amor a sí mismo mediante la benevolencia, el amor gratuito y desinteresado. Conviene subrayar que el amor interesado en cuanto tal no es caridad si no incluye la benevolencia o querer el bien del otro. La caridad, que cuenta con el amor a uno mismo, incluye esencialmente la benevolencia. Según esto, la caridad, que no es un «amor de benevolencia» porque incluye el amor a sí mismo, se define como «amor con benevolencia», de la que no se puede prescindir [56].

Desde esta clave, se comprende que el dinamismo de la caridad lleve al cristiano a subordinar el amor de sí mismo al amor de Dios. Se trata de un amor que se confía, que se entrega al otro.

5) Le es esencial a la caridad/amor el carácter de diálogo. No existe amor sin reciprocidad. El amor es dialógico. Lo encontramos en el amor de la Trinidad y en la relación de amor de cada una de las Personas divinas con el hombre. Desde la realidad de Cristo encarnado («El Hijo de Dios se ha encarnado para que el hombre fuese divinizado») [57] experimentamos que el amor nos *«iguala»* y que en Cristo es un hecho la reciprocidad de amor entre Dios y el hombre. San Juan de la Cruz afirma:

> «Esta pretensión del alma es la igualdad de amor con Dios, que siempre ella natural y sobrenaturalmente apetece, porque el amante no puede estar satisfecho si no siente que ama cuanto es amado... Por cuanto El allí le da su amor, en el mismo le muestra a amarle como de El es amada. Porque, demás de enseñar Dios allí a amar al alma pura y libremente sin intereses, como El nos ama, la hace amar con la fuerza que El la ama transformándola en su amor» (C 38,3-4; cf. C 28,1; 32,6).

[54] Puede verse una síntesis sobre el tema en K. RAHNER, «Amor», en *SM* I, 116-120.

[55] Cf. RAHNER, K., a.c.; DE GUIDI, S., «Amistad y amor», en *DTI* 376-380; HAUSHERR, I., o.c., 216-230; NYGREN, A., *Eros y agape* (Barcelona 1969); PIKAZA, X., o.c.

[56] Cf. HAUSHERR, I., o.c., 227.

[57] Cf. supra cap III, 67-68.

La reciprocidad es del todo necesaria también en la apertura unilateral del diálogo con los hombres, cuando no se encuentra en ellos una respuesta inmediata; en este caso será Dios, que ama siempre, el interlocutor que hará razonable la entrega amorosa.

6) En este contexto se comprende que la caridad cristiana tenga un carácter universal y rechace la idea de selectividad, de preferencia y mucho más de exclusión. La comunión en Cristo supone la fraternidad real con todos los hombres, que debe vivirse con respuestas concretas. El carácter universal de la caridad adquiere su garantía en el comportamiento fraterno con las personas que se cruzan en la vida de cada día.

7) La libertad está siempre presente en el amor. Si la libertad es la facultad de autodeterminarse en orden al fin, y el fin es el amor en Cristo, la libertad está garantizada desde el momento en que la persona se realiza en el amor de Dios. Desde esta clave se puede afirmar que nunca se es tan libre como cuando se responde con amor a la oferta de amor en Cristo.

8) El gozo acompaña siempre al amor; y no puede ser de otra manera. La alegría profunda, la esperanza, la visión positiva de la vida son las fieles compañeras, aun en medio de las dificultades, de la caridad/amor.

Cerramos el estudio que de forma esquemática hemos hecho de la naturaleza de la caridad/amor en nosotros. Los objetivos han sido: la cualificación de la caridad desde el «ser y vivir» en Cristo, su presencia activa en todas las dimensiones de la persona cristiana y la relacionalidad propia del amor en Cristo.

III. LA AFECTIVIDAD EN LA CARIDAD

Dentro del capítulo dedicado a la caridad/amor abordamos en apartado distinto el estudio de la afectividad. Pero ¿tiene tanta importancia? ¿No es lo mismo hablar de afectividad que hablar de caridad? Si subrayamos la afectividad dentro de la caridad cristiana es por las siguientes razones:

a) Por no desnaturalizar la caridad. Aunque la caridad es operativa por naturaleza, también es esencialmente afectiva; y, consecuentemente, marginar la afectividad de la caridad sería desnaturalizar la misma caridad. Si es urgente subrayar y potenciar actualmente el compromiso operativo de la caridad, en la misma medida, al menos, debe potenciarse su dimensión afectiva.

b) Por responder al objetivo de la teología espiritual, que es la vida cristiana en la persona concreta. Plantear la vida cristiana en lo íntimo de la persona implica entrar en su afectividad. Esta incidencia

en lo profundo de la persona es absolutamente necesaria si mantenemos que la espiritualidad es la estructuración de toda la persona desde la vida teologal o desde la vida en Cristo [58].

c) Porque es una exigencia urgente del momento alimentar y orientar la afectividad del cristiano en el proceso de su vida espiritual. Existe una necesidad, que en muchos casos es consciente, de que se fomente la afectividad en la vida espiritual. La explicación de la buena acogida que están teniendo los escritos teológico-espirituales de carácter afectivo, más o menos acentuado, puede ser la de que responden a dicha necesidad. Pero existe, además, la necesidad de orientar la afectividad en las distintas etapas del proceso cristiano. Esta educación de la afectividad, que es fundamental para la espiritualidad, es por lo mismo tarea de la teología espiritual.

d) Y no se trata solamente de que la afectividad sea un componente más que debe ser integrado en la unidad de la persona, sino, sobre todo, de que la caridad/afectividad sea el factor integrador de la persona cristiana. Se plantea la estructuración de la persona cristiana desde la caridad/amor/afectividad.

1. Descripción de la afectividad

No resulta fácil. Aunque nos hallamos inmersos en una cultura en la que la afectividad es omnipresente, sin embargo no se prodiga como tema de estudio [59].

Partimos de una definición genérica de la afectividad diciendo que es «la resonancia activa, en la conciencia del hombre, de la relación existencial con el ambiente y de su estado vital» [60]. Se habla de resonancia porque el hombre se percibe como viviente y es receptivo en la confrontación con el ambiente; pero es una resonancia activa porque se da en una persona con capacidad de reacción. Estas reacciones pueden ser diversas: emociones (temor, simpatía, turbación), sentimientos (amistad, admiración, odio, etc.) y pasiones. También se define la afectividad como «aptitud o capacidad de sentir y promover los afectos» [61].

[58] Cf. supra cap II, 36-38.

[59] No aparece el artículo *«Afectividad»* en los recientes diccionarios de teología, de teología interdisciplinar, de teología moral y de teología espiritual, exceptuando un breve trabajo de PRESENTI, G, «Afectividad», en *DE*, 54-57. El DSp no estudia directamente la afectividad, pero muchos de sus puntos los trata bajo el término *Passions*: SOLIGNAT, A., «Passions et vie spirituelle», en *DSp* XII, 339-357. Pero hay que reconocer que en los diccionarios ha aumentado el estudio del «Amor» y de la «Amistad».

[60] BERNARD, CH. A., *Théologie affective*, 23

[61] PRESENTI, G., a.c., 54.

Junto a la afectividad *psico-orgánica* y la afectividad *superior,* que hace referencia a la atracción hacia lo estético, hacia un ideal, está la afectividad *espiritual.* Si mantenemos que la afectividad es la resonancia activa en la conciencia de la relación del hombre con el ambiente que le rodea y que le permite vivir, y aceptamos por la fe que Dios no sólo existe sino que nos comunica su vida, «somos y vivimos en Cristo», nos encontramos ante una afectividad espiritual en sentido estricto. El punto radical de la afectividad espiritual está en la participación de toda la persona, desde todos sus niveles, de la «vida en Cristo» [62].

Debe subrayarse la complejidad de la afectividad de la persona cristiana. Si la contemplamos desde la participación de la vida de Dios, se comprende que a una vida divina participada le corresponda un orden afectivo específico, como lo indica san Pablo: «El fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí» (Gál 5,22-23). Pero si la vemos desde la fragilidad de la persona concreta, se advierten fácilmente movimientos afectivos diversos y hasta encontrados, como la aceptación de la realidad de ser hijos en el Hijo y el temor a nuevas exigencias del Espíritu.

2. La afectividad en la Escritura

Ante la imposibilidad de abarcar todo el tema, el objetivo de esta presentación es la toma de conciencia de que una de las claves de la revelación de Dios es el amor/afectividad. La terminología afectiva se hace presente en la Escritura por doquier.

a) *En el Antiguo Testamento*

La cercanía de Dios en el Antiguo Testamento es el punto de partida de la relación de Dios con el hombre, que culmina en la Alianza. En la experiencia de la Alianza se comprende el vocabulario afectivo aplicado a Dios, y no en el contexto de un discurso especulativo, que lo denunciaría sin más como antropomorfismo [63]. En este contexto de la Alianza señalamos:

[62] Cf. BERNARD, CH. A., *Teologia spirituale*, 209-212, ID., «Symbolisme et conscience affective», en *Gr* 61 (1980) 421-447

[63] Cf las dos obras de HERSCHEL, A, *Die Prophetie* (Cracovia 1936) y *The Prophets* (New York 1962), consideradas importantes para el estudio de la afectividad en DIOS.

1) El amor paterno-maternal de Dios con su pueblo [64]. Citamos a modo de ejemplo estos entrañables textos:

Yahveh elige con amor de preferencia a Israel:

> «Ahora, pues, escucha, Jacob, siervo mío, Israel a quien yo elegí. Así dice Yahveh que te creó, te plasmó ya en el seno y te da ayuda: "No temas, siervo mío, Jacob, Yesurun a quien yo elegí"» (Is 44, 1-2).

Cuida de su pueblo con ternura de madre:

> «Yo enseñé a Efraím a caminar, tomándolo por los brazos, pero ellos no conocieron que yo cuidaba de ellos. Con cuerdas humanas los atraía, con lazos de amor, y era para ellos como los que alzan a un niño contra su mejilla, me inclinaba hacia él y le daba de comer» (Os 11,3-4).

Tiene misericordia con su pueblo:

> «¿Cómo voy a dejarte, Efraím, cómo entregarte, Israel? ¿Voy a dejarte como a Admá, y hacerte semejante a Seboyim? Mi corazón está trastornado, y a la vez se estremecen mis entrañas» (Os 11,8).

Seguirá amándole con un amor mayor que el de una madre:

> «Pero dice Sión: "Yahveh me ha abandonado, el Señor me ha olvidado". "¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ésas llegasen a olvidar, yo no te olvido"» (Is 49,14-15).

2) El amor esponsal de Dios para con su pueblo Israel [65]. Yahveh con amor gratuito toma por esposa a Israel en el desierto, a la salida de Egipto (Ez 16,3-14). Recuerda con nostalgia la dicha de los desposorios («Así dice Yahveh: De ti recuerdo tu cariño juvenil, el amor de tu noviazgo; aquel seguirme tú por el desierto, por la tierra no sembrada», Jer 2,3). Gusta la amargura de la infidelidad y de la prostitución (Os 2,4-7; Jer 2,20.23-25). Aparece con fuerza la queja de Yahveh (Jer 2,6-7.13); el amor celoso acarrea el castigo (Os 2,8-9; Jer 3,12-13; Ez 16,42); pero al fin prevalece la misericordia:

[64] Cf. IBAÑEZ ARANA, A., «La misericordia de Dios en el Antiguo Testamento», en *Surge* 41 (1981) 272-286.

[65] Cf. IBÁÑEZ ARANA, A., «El tema del matrimonio de Dios con Israel en el Antiguo Testamento», en *Lumen* 9 (1960) 404-426.

«Por un breve instante te abandoné, pero con gran compasión te recogeré. En un arranque de furor te oculté mi rostro por un instante, pero con amor eterno te he compadecido» (Is 54,7-8).

Del amor compasivo surge el nuevo matrimonio:

«No se dirá de ti jamás "Abandonada", ni de tu tierra se dirá jamás "Desolada", sino que a ti se te llamará "Mi Complacencia", y a tu tierra, "Desposada". Porque Yahveh se complacerá en ti, y tu tierra será desposada. Porque como se casa un joven con doncella, se casará contigo tu edificador, y con gozo de esposo por su novia se gozará por ti tu Dios» (Is 62,4).

3) El amor de Dios amigo. La garantía de la relación de Israel con Yahveh es la amistad que Dios sella con Abraham: «Y tú, Israel, siervo mío, Jacob, a quien elegí, simiente de mi amigo Abraham» (Is 41,8). También se expresa la relación especial que Yahveh tenía con Moisés por medio de la terminología afectiva de la amistad: «Yahveh hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo» (Ex 33,11).

b) *En el Nuevo Testamento*

El amor en el Nuevo Testamento incluye también la nota afectiva. Pero esta nota de afectividad adquiere una profunda cualificación en el amor de Jesucristo, desde el que se entiende el amor cristiano.

1) El término «agape», que se utiliza en el Nuevo Testamento con preferencia sobre otros términos que acentúan más el deseo y la pasión, también incluye la dimensión afectiva: la complacencia, una satisfacción habitual, un estar contento, una paz y una felicidad, como acabamos de verlo más arriba. Pero la afectividad de la caridad depende, además, de otras circunstancias en las que se vive el amor.

2) La autodonación de Jesús al Padre a favor de los hombres descansa en la relación entrañable del Hijo encarnado con el Padre. Así nos lo revelan la expresión *Abbá* en labios de Jesús (Mc 14,36) [66] y la presentación que el Padre hace del Hijo: «El amado», «en quien me complazco» (Mc 1,11; Mt 17,5). La respuesta de Jesús al amor del Padre se hará patente en la entrega: «Ha de saber el mundo que amo al Padre» (Jn 14,31).

3) Dios se muestra «amable» para el hombre en Cristo. La creación no es suficiente para manifestar la «amabilidad» de Dios porque no nos lo presenta dándose, y, como consecuencia, la res-

[66] Cf. Jeremias, J., *Abba y el mensaje central en el Nuevo Testamento*, 65-73.

puesta del hombre al Dios Creador es de reverencia y de adoración, pero no de un afecto personal. Dios se nos revela como caridad en Cristo.

4) La relación de Jesús con los discípulos es un capítulo importante para captar la afectividad en el amor. Jesús acoge a los apóstoles después de sus primeros trabajos apostólicos y se preocupa de su descanso (Mc 6,30-31); les descubre la relación de intimidad que tiene con ellos, que se manifiesta en la comunicación del conocimiento del Padre, lo más querido para él: «A vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer» (Jn 15,15; 17,26). En la experiencia pascual adquieren un relieve especial el perdón y el compartir la mesa, dos realidades cargadas de intimidad afectiva (Lc 24,30.36-43; Jn 21,9-14). Son elocuentes las reacciones apasionadas de los discípulos ante el Señor: Pedro se echa al agua al reconocer al Señor (Jn 21,7); Pedro, Juan y María Magdalena corren al sepulcro (Jn 20,3-10); y María se lanza a abrazar a Jesús (Jn 20,17). Es un gran testimonio de amor afectivo el diálogo de Jesús con Pedro a base de la pregunta: «¿Me amas más que éstos?» «¿Me quieres?» (Jn 21,15-17).

5) Jesús presenta el amor del Padre con rasgos pronunciados de afectividad en las parábolas del «hijo pródigo» y de la «oveja perdida» (Lc 15,11-32; 4,7).

6) Son muchos los textos de las cartas de san Pablo que realzan con sus expresiones la afectividad en el amor:

> «Y es justo que yo sienta así de todos vosotros, pues os llevo en mi corazón, partícipes como sois todos de mi gracia, tanto en mis cadenas como en la defensa y consolidación del Evangelio. Pues testigo me es Dios de cuánto os quiero a todos vosotros en el corazón de Cristo Jesús» (Flp 1,7-8). «Por tanto, hermanos míos queridos y añorados, mi gozo y mi corona, manteneos así firmes en el Señor, queridos» (Flp 4,1; cf. 4,10.17-21; Ef 6,21-24; 1 Cor 13,1ss). «¡Corintios!, os hemos hablado con toda franqueza; nuestro corazón se ha abierto de par en par» (2 Cor 6,11). «Dadnos lugar en vuestros corazones» (2 Cor 7,2.5-6). «Celoso estoy de vosotros con celos de Dios» (2 Cor 11,2.29).

3. La afectividad en la historia del cristianismo

La presencia permanente de la afectividad en la vida del cristiano queda fuera de duda al ser un elemento esencial de la caridad. Pero la valoración de la vida afectiva ha tenido sus variaciones. Desde una posición más bien negativa de los padres del desierto, influenciados por un estoicismo práctico, se pasó al florecimiento de la teo-

logia afectiva en la alta Edad Media. La vida afectiva quedó luego oscurecida por la teología más racionalizada y más tarde por la moral kantiana. Una nueva valoración de la afectividad ha sido fruto del psicoanálisis, de la escuela fenomenológica y de la mentalidad postmoderna actual. Dentro de esta amplia panorámica seleccionamos estos puntos:

a) Para una valoración de la vida afectiva del cristiano a lo largo de los siglos están a nuestro alcance los comentarios y homilías que se han escrito del Cantar de los Cantares. Tenemos a Orígenes, san Gregorio de Nisa, san Gregorio Magno, san Bernardo, Guillermo de Saint-Thierry. Añadimos santa Teresa de Jesús con «Meditaciones sobre los Cantares» y san Juan de la Cruz con el «Cántico espiritual». La lectura de las aportaciones de cada uno de los autores a los distintos versículos del Cantar deja al descubierto la hondura y la actualidad de la vida afectiva de quien vive en Cristo [67].

b) Es obligada la referencia al siglo XII, en el que nació lo que ha venido a llamarse *espiritualidad afectiva.* Esta época se caracteriza por grandes personalidades de la vida cristiana. San Bruno, del que arranca la importancia de la afectividad en la espiritualidad cartujana; san Anselmo; san Bernardo, calificado por Gerson como el fundador de la via afectiva; Guillermo de S. Thierry; Hugo y Ricardo de San Víctor; y otros más.

Esta época de primacía de la teología sapiencial coincidió con una irrupción fuerte de la teología especulativa. Mientras la teología sapiencial seguía el comentario exegético, dejando aflorar la interioridad personal del maestro, el discurso teológico atendía a las «Quaestiones disputatae», relacionadas con la filosofía y con otras ciencias. Al tratar el texto sagrado, lo hacía de forma objetiva, eliminando el coeficiente afectivo y personal del testimonio. Pero también en este caso la teología era considerada un ejercicio personal del *intellectus fidei,* y no se alejaba de la vida espiritual [68]. Aspecto importante para el estudio actual de la teología.

Aquella espiritualidad se caracterizaba por la contemplación afectiva según el espíritu de la época, y sus rasgos son [69]: 1) *La comprensión desde la experiencia,* partiendo de que se puede vivir una experiencia de la cercanía de Dios aunque no se pueda llegar a verlo ni a comprenderlo adecuadamente. 2) *La sabiduría con fruición:* una «sabiduría» que trasciende la ciencia de las cosas de Dios y «paladea» a Dios. 3) *El conocimiento por el amor:* solamente el

[67] Una aproximación de estas aportaciones a cada uno de los versículos la ofrece B. ARMINJON, *La cantata de amor. Lectura continua del Cantar de los Cantares* (Medellín).

[68] Cf. BERNARD, CH. A., *Teologia spirituale,* 55.

[69] Cf. DECHANET, J. M., «La contemplation au XII^{e} siècle», en *DSp* II, 1948-1966.

amor puede llegar al conocimiento de las realidades divinas que sobrepasan el conocimiento fruto de la inteligencia, aun ayudada por la gracia. Los autores repiten mucho que el *«amor es intelección»*.

c) En nuestro momento actual se ha tomado conciencia de la importancia que tiene la esfera afectiva en la vida humana y de su incidencia en el comportamiento. El influjo del psicoanálisis, de la escuela fenomenológica y de la mentalidad de la postmodernidad está creando una nueva sensibilidad para con la afectividad. El tema tiene hoy una fuerte resonancia en todos, también en la vida espiritual de los cristianos y de los cristianos consagrados. Pero es también el momento en el que se pide una adecuada valoración de la afectividad, con su correspondiente cultivo.

4. El porqué de la vigencia de la afectividad hoy

A esta pregunta respondemos con las siguientes consideraciones:

a) *La afectividad es imprescindible como integradora de la unidad de la persona.* Es un principio psicológico y espiritual el de la integración de la persona en unidad. No debe tener cabida un dualismo que destruya a la persona; y, por lo tanto, es urgente la integración de los elementos que en ella se presenten como dispares. Para ello se requieren como datos previos el conocimiento y la valoración de todos los elementos de la persona: los impulsos emocionales, el mundo de los sentimientos, la sexualidad, el cuerpo, los valores del espíritu, la vida en Cristo. Pero el factor integrador de todos ellos está en la caridad/amor/afectividad. La unidad de la persona es un valor irrenunciable.

b) *Es insuficiente la presentación de la caridad-operatividad.* Aunque siempre se haya definido y se defina al cristiano por la caridad, también ha existido y existe el peligro de despojar a la caridad de su componente afectivo y reducirla a la simple observancia de los mandamientos, o a la respuesta a un proyecto de vida, susceptible de cambio según las apreciaciones personales, al servicio de los demás. Pero la caridad, como acabamos de verlo, también es esencialmente afectiva; no es algo especulativo o apreciativo, es amor afectuoso.

c) *Es insuficiente el compromiso sin la gratuidad.* Está muy generalizada la búsqueda de cómo superar la antinomia entre el compromiso y la gratuidad. Ambos son esenciales al cristianismo; pero, cuando se trata de conjugarlos, se llega a concepciones muy diversificadas de la vida cristiana en puntos tan fundamentales como el planteamiento religioso de una vida cristiana, los valores de la vida, la vocación y la pastoral, según se potencie la gratuidad o el compromiso. La diversificación puede degenerar en deformación

cuando la potenciación del compromiso o de la gratuidad sea tan exclusiva que se cierre al otro término del binomio. Están a la vista personas, vocaciones, actividades pastorales definidas por el acento más o menos agudo del compromiso o de la gratuidad.

La solución está en la relación entre ambos, dando por supuesto que la gratuidad incluye en sí misma la experiencia afectiva [70]. Pero esta relación es algo más que una yuxtaposición de compromiso y de gratuidad; supone una relación de integración, según la cual la gratuidad está presente en el compromiso, y, a su vez, el compromiso esté presente en la gratuidad, hasta llegar a que la gratuidad *sea* compromiso, y el compromiso *sea* gratuidad.

d) *Es insuficiente el planteamiento del cristianismo desde la mera ética.* Es defectuoso insistir de forma casi exclusiva en las actitudes y en el comportamiento que el cristiano debe tener según el Evangelio. En este caso, el resultado se valoraría sólo desde el cumplimiento. Y ante esta tendencia, siempre presente, de «eticizar» la vida cristiana, se subraya que el cristianismo se caracteriza por el DON de ser hijos en el Hijo. Este planteamiento incluye en sí mismo una nueva relación, necesariamente afectiva, con Dios, cuyo cultivo plantea las cuestiones del proceso de la afectividad en la relación con Dios y de la afectividad en la oración.

e) *Es insuficiente el planteamiento del cristianismo como mero seguimiento de Jesús.* Subrayamos el *mero* seguimiento, que entendemos como un seguir a Jesús desde uno mismo, buscando imitarle, seguir sus huellas, copiar sus actitudes y vivir su estilo de vida; pero todo desde uno mismo. Pero la verdad es otra: no seguimos a Jesús para *hacernos* hijos, sino que le seguimos *siendo* ya en él hijos. En el seguimiento debe estar siempre presente la afectividad de hijo.

f) *Es insuficiente el conocimiento racional sin la afectividad.* Aunque es verdad que el amor en un primer momento necesita el conocimiento del objeto según el principio «Nihil volitum quin praecognitum» (nada es amado si no es previamente conocido), en un segundo momento se invierten los términos, y no hay nuevo conocimiento si no se ama. Para el conocimiento profundo de las personas y de Dios es del todo necesario el amor:

> «Cuando la inteligencia, al final de sus esfuerzos, todavía queda fuera, el amor dice: Yo, Yo mismo entraré» [71].

[70] Cf. infra cap. VIII, 227; IX, 263-264.

[71] Ruysbroeck, J., *Ornamento de las Bodas Espirituales,* tomado de Arminjon, B., o.c., 7.

El estancamiento en el conocimiento de las personas puede indicar una paralización afectiva

Se sobreentiende que el amor esta necesitado de lucidez El amor, que debe procurar el bien de la persona, debe preguntarse por el bien objetivo de ella, porque con mucha afectividad y con muy buena voluntad puede prestarse un mal servicio a la persona amada

g) *La caridad/amor/afectividad es la que estructura la persona cristiana* Es el punto álgido al que se llega, despues del recorrido que hemos seguido Este ha sido el itinerario El punto de partida fue el planteamiento de la caridad en la perfeccion de la persona, a continuacion, el estudio de la naturaleza de la caridad con todas sus implicaciones, siguio la reflexión sobre la afectividad dentro de la caridad/amor, para terminar encomendando a la caridad/amor/afectividad la estructuracion de la persona [72]

[72] Cf infra cap IX, 265-270

CAPITULO VI

LA ORACION CRISTIANA

BIBLIOGRAFIA

AA VV , *Oracion cristiana y liberacion* (Bilbao 1980), BERNARD, CH A , *La priere chretienne* (Paris 1967), CANALS, J M , «La oracion liturgica», en *DTVC,* 1224-1242, CASTILLO, J M , *Oracion y existencia cristiana* (Salamanca 1969), *Catecismo de la Iglesia Catolica* n 2558-2865, CLEMENT, O , *Aproximacion a la oracion Los misticos cristianos de los origenes* (Madrid 1986), GONZALEZ, A , *La oracion en la Biblia* (Madrid 1968), HAMMAN, A , *La oracion* (Barcelona 1967), HERRAIZ, M , *La oracion historia de amistad* (Madrid 1981), LAPLACE, J , *La oracion busqueda y encuentro* (Madrid 1977), LOPEZ MARTIN, J , «La liturgia, los ejercicios de piedad y oracion», en su obra *«En el Espiritu y la Verdad» II Introduccion antropologica a la Liturgia* (Salamanca 1994), 447-492, PIKAZA, X , *Para vivir la oracion cristiana* (Estella 1989), SUDBRACK, J , «Oracion», en *SM* V, 1-18

No se trata de cubrir las lagunas que otras publicaciones hayan podido dejar sobre la oración, porque se puede afirmar que de la oracion se ha escrito todo [1]

Si seguimos escribiendo acerca de ella es para ser coherentes con lo que venimos tratando Al desarrollo de la vida cristiana y de la vida espiritual que estamos presentando le corresponde un planteamiento de oración

[1] Entre las muchas obras que se han publicado de la oracion en los ultimos años, citamos AA VV , *La oracion hoy* (Bilbao 1977), AA VV , *La oracion del corazon* (Bilbao 1987), BALLESTER, M , *Oracion profunda Camino de integracion* (Madrid 1979), BERNARD, CH A , o c , ID , «La preghiera», en su obra *Teologia spirituale* 426-466, CABALLERO, C , *El camino de la libertad* I-VI (Valencia 1978), CASTILLO, J M , o c DE MELLO, T , *Sadhana Un camino de oracion* (Santander 1988), DE PABLO MAROTO, D , *Dinamica de la oracion* (Madrid 1973), ESQUERDA, J , *Experiencias de Dios* (Barcelona 1976), ESTRADA, J A , *Oracion liberacion y compromiso de fe Ensayo de teologia fundamental* (Santander 1986), FINKLER, P , *Cuando el hombre ora* (Madrid 1981), GONZALEZ, A , o c , GREEN T H , *La cizaña entre el trigo Discernimiento lugar de encuentro de la oracion y la accion* (Madrid 1992), HAMMAN, A , o c , HERRAIZ, M , o c , ID , *La oracion experiencia liberadora* (Salamanca 1989), LAFRANCE J , *Cuando oreis decid Padre* (Madrid 1987) LAPLACE, J , o c PENNINGTON, B , *Oracion centrante* (Madrid 1986), RIVERA, J IRABURU, J M , «Oracion», en o c , 727 810, RAGUIN, Y M , *Orar la propia vida* (Santander 1984), RUIZ SALVADOR, F , «La oracion», en o c , 286-337, SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, *La oracion en las comunidades cristianas* (Madrid 1987) SUDBRACK, J o c Llamamos la atencion sobre el *Catecismo de la Iglesia Catolica* que dedica la parte IV a la oracion n 2558-2865

Cuando ahora hablamos de la oración queremos salir al paso de unas necesidades concretas que descubrimos:

1) La toma de conciencia de la relación necesaria que existe entre el planteamiento concreto de vida cristiana, razonado teológicamente o no, y la oración. A cada planteamiento de vida cristiana le corresponde un tipo concreto de oración. Este principio puede aplicarse tanto a los planteamientos teóricos como a los existenciales. De hecho, por la oración que se vive puede deducirse la vida cristiana que se proyecta y se practica; y también a la inversa. ¿Qué es, pues, lo primero: la oración, que configura la vida cristiana; o el estilo de vida cristiana, que condiciona el planteamiento de la oración? Lo que está claro es que la oración no es un sobreañadido a la vida cristiana.

2) La necesidad de plantear la oración desde la identidad del ser cristiano. Se trata de que se vea a la oración como integrante de la misma identidad cristiana. Las implicaciones de este principio son importantes. A título de ejemplo adelantamos dos consecuencias: de esta manera se garantiza la correcta presentación de la oración al entroncarla en la identidad del cristiano, y se facilita también su aceptación, al verla como esencial al ser cristiano: «Faltando la capacidad de orar, del cara a cara filial con Dios, nada hay cristiano que ofrezca garantías de autenticidad» [2].

3) Se impone el realismo en el tratamiento que hagamos de la oración. Se trata de plantear la oración en la persona que ora. Si no hemos concebido el estudio de la espiritualidad concreta al margen del sujeto, tampoco podemos hacerlo al estudiar la oración. Resulta obligado contemplar la oración en el sujeto orante.

4) Es necesaria una clarificación de lo que es la oración cristiana. Ante planteamientos tan diversos que se hacen actualmente de la oración desde otras religiones y también dentro del mismo cristianismo, conviene definir la oración cristiana.

5) Resulta urgente la motivación de la oración. Podemos saber mucho de la oración, pero nos sobra todo si no oramos. Son muchos los factores que pueden motivar la oración; pero su motivación última está más allá de las claridades intelectuales, es obra del Espíritu. Al mismo tiempo que estudiamos la oración debemos pedir con insistencia: «Señor, enséñanos a orar».

Después de señalar el campo en el que pensamos movernos, es fácil precisar los objetivos concretos de este estudio de la oración:

[2] RUIZ SALVADOR, F., o.c., 286, quien, a su vez, cita a H. U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca 1971), 101: «Quien no conoce el rostro de Dios por medio de la contemplación, no lo podrá conocer en la acción, aunque se le ilumine en el rostro de los humillados y oprimidos».

a) Clarificar lo que es la oración cristiana saliendo al paso de los prejuicios y reparos que actualmente se presentan.

b) Fundamentar la oración en la identidad cristiana. La antropología cristiana, el ser hijos en el Hijo, determina la oración cristiana.

c) Iluminar el camino de la oración del cristiano y abrirle nuevas perspectivas. No basta responder al problema de la oración que no se hace, sino que se necesita responder al problema de la oración que se hace, pero que no sabe seguir. En el momento de la duda y del discernimiento tiene sentido la mistagogía de la oración. El proceso de la vida cristiana va de la mano de la oración.

d) Motivar la oración. Conocedores de esta necesidad, realizamos esta aportación con el fin de motivar la oración. Entramos en la colaboración con el Espíritu, que tiene la función principal en la oración cristiana.

1. Aproximación al hecho de la oración: una situación contradictoria

Antes de entrar directamente en el estudio de la oración conviene que explicitemos el contexto en el que nos movemos. ¿Qué valoración existe hoy de la oración? ¿Qué tipo de oración se da? ¿Resulta fácil hablar de la oración? ¿Cuáles son las dificultades más significativas?

Adelantamos en parte la respuesta al afirmar que nos encontramos ante una situación contradictoria: de aceptación y, al mismo tiempo, de marginación de la oración.

a) *Se acepta la oración*

Enumeramos una serie de datos que nos hablan de la aceptación que hoy tiene la oración [3].

La oración es actualmente un tema al menos respetado. El anuncio de un tema de oración no encuentra ningún tipo de enfrentamiento, y halla en un amplio sector de los cristianos una buena acogida. Hoy resulta fácil hablar de la oración porque se sabe que, además de ser un tema de actualidad, incide en lo íntimo de la persona.

[3] Al estar tan relacionadas la espiritualidad y la oración, el momento de la valoración de la oración coincide con el de la espiritualidad. Y por esta razón remitimos al cap. II, donde se presentan con detalle los datos que hay a favor de la espiritualidad.

Se repiten los encuentros de oración —retiros y jornadas de oración— organizados por los distintos grupos de vida cristiana. Resulta común que estos grupos cuenten con algún encuentro dedicado a la oración.

La experiencia de «desierto», que se ha introducido desde los Ejercicios espirituales y desde las jornadas o encuentros de oración, se propaga poco a poco y se repite con frecuencia.

La estancia de fines de semana o de varios días en los Monasterios es frecuente. Todos los Monasterios, porque la demanda existe, están haciendo esfuerzos por atenderla.

Permanece abierta la oferta de cursillos sobre técnicas y métodos de oración.

Además de la demanda actual, que va en aumento, de los «Ejercicios de mes», está el dato de la nueva experiencia de los «Ejercicios Espirituales en la vida corriente» [4].

Está a la vista que la literatura que existe sobre la oración es abundante. La oferta se inclina por una literatura que sea testimonial y que, a su vez, sirva de ayuda para orar.

Señalamos, por fin, el hecho de que la valoración y la práctica de la oración no están circunscritas a un área geográfica peculiar, sino que es un hecho general de todos los pueblos [5]; ni tampoco se presenta como exclusivo de una edad o de un tipo de vida cristiana, sino que abarca a toda edad y todo tipo.

b) *Se margina la oración*

Pero hay situaciones en las que de hecho la oración queda fuera de la vida.

1) *Existen reparos a la oración.* Aunque los reparos suelen ser fundamentalmente los mismos, sin embargo en cada época tienen sus matices. También debe tenerse presente que la formulación de los reparos y su defensa son en parte justificación y en parte denuncia; no son sólo justificación, ni tampoco sólo denuncia. Señalamos los reparos que actualmente tienen mayor eco:

[4] Cf. ARANA, G., *Compañeros de Jesús. Ejercicios Espirituales en la vida corriente* (Bilbao 1991); LABORDA, J. M., *Ejercicios espirituales a domicilio* (Madrid 1990); RIERA I FIGUERAS, F., *Ejercicios Espirituales en la vida ordinaria para comunidades de laicos* (Santander 1990).

[5] Cf AA.VV., «El renacer de la oración en nuestro tiempo», en *Concilium* 179 (1982) 408-438, para conocer la situación de la oración en los distintos países al comienzo de los 80. En el momento actual, si es un dato llamativo la abundancia de sectas en los países del «primer mundo» en las que ocupa la oración un lugar principal (cf. cap. II, 26), no es menos revelador el dato de la oración en los países del Este después de liberarse del dominio de un materialismo ateo.

El subjetivismo de la oración. Se la acusa a la oración de descansar en la proyección de los propios deseos buscando la respuesta que interesa. Se la respeta como asunto privado, pero se le niega objetividad. Es la objeción propia de la modernidad.

El egocentrismo de la oración. Es una acusación doble: se dice de la oración que suele estar centrada en el individuo y sus necesidades, y que, además, centra a la persona en ella misma fomentando planteamientos de personalidad artificiales.

La falta de espontaneidad. Se acusa a la oración cristiana de un formalismo tan estricto que dificulta la libre espontaneidad de la persona y del grupo en el momento de orar. Es la objeción propia de la mentalidad postmoderna.

La huida desde la oración. Se acusa a la oración de que en el momento de mayor urgencia del compromiso evade a la persona de la realidad concreta a la que debe responder.

El anacronismo de la oración. Esta acusación se apoya en que la oración descansa en una cosmovisión superada y en una antropología que no tiene en cuenta los avances de las ciencias del hombre, o también en que la persona que ora resulta hoy un ser extraño para los valores que funcionan en nuestra sociedad.

Cada uno de estos reparos encontrará su respuesta en lo que digamos de la oración más adelante. Pero conviene señalar desde ahora que la oración en sí misma no es egocéntrica, ni anacrónica, ni evasiva. Es verdad que hay personas que en la oración se evaden, se refugian, se introvierten en su mundo creado por ellas mismas; pero la ambigüedad no está en la oración, sino en las personas que oran de esa manera. Podemos adelantar que de la esencia de la oración cristiana es la *desinstalación,* salir permanentemente de uno mismo.

2) *Existen planteamientos de vida difíciles para la oración.* Nos referimos a los planteamientos de vida que pueden darse entre cristianos, religiosos y sacerdotes, y en los que difícilmente cabe la oración. Para que la oración sea connatural en una vida no basta una apertura meramente intencional a Dios, ni tampoco el mero hecho de participar en oraciones comunitarias; se necesita un posicionamiento existencial que incluya una relación con Dios asumida y cultivada. Orar hoy no resulta fácil a muchos, porque supone tomar unas opciones radicales sobre la propia vida. ¿Qué opciones se necesitan para ponerse a orar?

Optar entre las diversas *antropologías.* En nuestro ambiente funcionan antropologías muy diversas [6], y no cabe la oración en cualquiera de ellas. Para que la oración tenga cabida, se presupone re-

[6] Cf. Ruiz de la Peña, J. L., *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología* (Santander 1983).

suelta positivamente esta doble cuestión: si la actitud religiosa es una de las dimensiones constitutivas de la existencia humana y si la oración es expresión originaria de la actitud religiosa. Desde una respuesta positiva se comprenderá que «la actitud de oración es, más que un acto o conjunto de actos, una forma global de ejercicio de la existencia que se irá pormenorizando y desgranando después en una larga y variada serie de actos concretos, pero que no se agotará en ninguno de ellos» [7]. La oración presupone una opción antropológica.

Optar entre las diversas *concepciones religiosas*. Conviene recordar que en cualquier planteamiento religioso no cabe la oración, ya que ésta presupone la relación interpersonal con Dios. El planteamiento religioso que busca la identificación con lo Divino, la inmersión en el Uno, no dará cabida a la oración, que es relación con el Otro, aunque fomente profundas experiencias religiosas. Es fácilmente diferenciable la experiencia religiosa —y más aún el sentimiento religioso— de la experiencia de oración. La oración es experiencia religiosa, pero no toda experiencia religiosa es oración, que incluye relación de alteridad, relación con el Tú.

Optar dentro del mismo *cristianismo*. Se trata de líneas de orientación y de vida cristiana que incluyan o dificulten la oración. Una visión marcadamente inmanentista del cristianismo en la que se dificulte la presencia de Dios, del Otro, conduce más al diálogo, a la confrontación y a la reflexión que a la oración. Y una visión marcadamente individualista del cristianismo, que se resista a las mediaciones eclesiales, conduce a una oración más bien subjetiva. Llega a cumplirse lo de: «Dime cómo oras, y te diré qué cristiano eres».

Optar también sobre el *ministerio*. Un ministerio eclesial que se reduzca a meras tareas que se deban cumplir tiene un planteamiento de oración muy distinto al de un ministerio que se conciba y se viva «en el nombre del Señor». El ministerio entendido desde la funcionalidad y el ministerio entendido desde la sacramentalidad incluyen un planteamiento de oración totalmente distinto.

Es costoso admitir que en nuestros contextos cristianos se olvide de hecho la oración. Pero no se puede presuponer que a cualquier cristiano le resulte obvia y fácil la oración; conviene recalcar que orar hoy supone ir optando sobre puntos nucleares de la propia existencia humano-cristiana. Por esta vinculación, la oración como problema puede en algunos casos derivar en problema existencial de la persona.

[7] MARTÍN VELASCO, J., «El hombre en oración. Raíces religiosas y antropológicas de la actitud orante», en *Surge* 30 (1972) 210-253.

Esta es la situación en la que nos encontramos: existe una clara valoración de la oración, pero su praxis encuentra serias dificultades en el hombre y en el mundo de hoy.

2. La oración y la persona cristiana

Si aceptamos de entrada el tema de la relación que existe entre la persona orante y la oración, se debe a que nos preguntamos qué base antropológica tiene la oración. La cuestión, al mismo tiempo que delicada, es compleja; y para enmarcarla ponemos estos puntos:

a) Nos preguntamos si debe aceptarse que la oración es una superestructura en el cristiano o si debe verse como «connatural» al ser cristiano.

b) Los planteamientos son muy distintos según que la espiritualidad, y consecuentemente la oración, se entiendan desde la identidad cristiana o no. El subrayado de la oración como don ha podido entenderse como supererogatorio al don de ser cristiano. Y en ese contexto se comprende cómo se haya planteado con más insistencia la obligación de orar —con todo el carácter impositivo que ha tenido— que la necesidad de orar. También hoy es más fácil encontrar la resonancia impositiva del «orar para» que ver la oración como necesidad vital del ser cristiano [8].

c) Debe evitarse un doble peligro. Por un lado está el peligro del psicologismo, que consiste en reducir la oración a pura psicología: explicarla y regirla por la psicología. Y por otro, el de la oración desencarnada, que consiste en reducirla a un estereotipo fuera del contexto concreto de la persona. «Posiblemente, más que en ningún otro campo de la actividad humana, en la oración vierten sus aguas todas las corrientes de experiencias, temores y esperanzas que cruzan nuestra vida. Y que la hacen estrictamente *nuestra.* Ignorar el *sujeto* de oración es condenar a ésta a una brutal abstracción» [9]. No se puede caer en el psicologismo, pero tampoco en la pura abstracción.

d) Contando con estos presupuestos, planteamos la oración en relación con la antropología humana y cristiana para reconocer desde la «connaturalidad» de la oración la absoluta necesidad de vivirla.

[8] Cf. RUIZ SALVADOR, F., o.c., 297.

[9] HERRÁIZ, M., *La oración historia de amistad,* 155.

a) *La oración y la antropología humana*

Con las premisas que acabamos de poner se ve necesario que no se puede pasar por encima del tema, sino que hay que presentar al menos en breves notas cómo se fundamenta la relación entre la oración y la antropología humana.

1) Aunque en la antropología de orientación religiosa no se pierda de vista la afirmación de que el hombre es un ser orante «por naturaleza» [10], también otras propuestas más modestas, como la que ve que la actitud de oración «es sencillamente compatible con la más noble realización de la condición humana, la cual, encuentra en ella de hecho una de las más altas posibilidades de su ejercicio» [11], son una buena base antropológica para la oración.

Conviene registrar el interés que actualmente existe en relacionar la oración con la persona y también con la vida [12]. El Catecismo toma en consideración este punto de partida:

> «*El hombre busca a Dios.* Por la creación Dios llama a todo ser desde la nada a la existencia...Todas las religiones dan testimonio de esta búsqueda esencial de los hombres (cf. Hech 17,27)» (n.2566); «La oración se vive primeramente a partir de las realidades de la *creación*... Este carácter de la oración ha sido vivido, en todas las religiones, por una muchedumbre de hombres piadosos» (n.2569).

2) No puede plantearse la oración sino contando con la apertura del hombre a Dios [13]. Pero no basta el reconocimiento de la apertura sino que se necesita su vivencia. Y la experiencia de esta apertura a Dios descansa en la misma experiencia de finitud donde se hace presente la infinitud. «Y precisamente porque el espíritu está abierto hacia el horizonte ilimitado del ser. El entendimiento no puede aquietarse plenamente sino en la posesión de la verdad fontal; la voluntad no puede saciarse enteramente sino en la posesión del bien infinito» [14].

[10] Cf. HARING, B., «Oración», en *NDE,* 1016, quien afirma: «No nos es posible definir al hombre sin recurrir al entendimiento de la oración. Y, del mismo modo, no podemos comprender la verdadera naturaleza y la meta de la oración sin comprender la vocación total del hombre».

[11] MARTIN VELASCO, J., a.c., 234.

[12] Cf. BALTHASAR, H. U. VON, «El hombre, como espíritu, está abierto a Dios», en su obra *El problema de Dios en el hombre actual* (Madrid 1960), 126-146; CASTILLO, J. M., o.c.; NEDONCELLE, M., *Prière humaine, prière divine* (Paris 1962); RAHNER, K., *Oyente de la palabra* (Barcelona 1967); TORNOS, A., «La oración bajo sospecha: una reflexión desde la idea de identidad cristiana», en *Iglesia Viva* 152 (1991) 127-142.

[13] Cf. supra cap. II, 39-43.

[14] CASTILLO, J. M., o.c., 102.

Es importante llegar a descubrir la apertura a Dios de *forma sentida,* porque es el punto de partida de un nuevo planteamiento de la vida y de la persona.

3) Cuando se llega a la experiencia de que no se puede vivir sin Dios es como si se descubriera una nueva dimensión de la persona; y en la relación de esta dimensión entra la oración, que juega un gran papel en la misma estructuración de la persona: «La oración, al centrar al hombre sobre el totalmente Otro, le hace existir más honda y plenamente, puesto que sólo se descubre a sí mismo en la relación y puesto que aquí está en presencia de la relación esencial que lo hace existir» [15].

b) *La oración y la antropología cristiana*

Estamos ante un punto definitivo para explicar la oración que tiene la cualificación de cristiana. Y como venimos preguntando si esta oración es «connatural» a nuestro ser cristiano, es fundamental el punto de la relación con la antropología cristiana.

1) A la altura de este estudio es fácil comprender lo mucho que implica «ser» y «vivir» en Cristo [16]. Insistimos mucho en el «ser en Cristo» por la profunda y gratuita novedad ontológica y existencial que supone: la inhabitación de las Personas divinas, la condición de «deiformes», ser «hijos en el Hijo» y ser hermanos en Jesús. Pero «ser en Cristo» equivale a «vivir en Él»: se es en Cristo y en Cristo se vive su vida, que es trinitaria. Según esto, la vida cristiana es esencialmente *experiencia trinitaria.* Y no debe olvidarse que la vida cristiana, como experiencia trinitaria, se vive en la Iglesia [17].

2) En esta profunda realidad de «ser y vivir en Cristo» por gracia, se sitúa la oración cristiana. Y es fácil desde la clave de la antropología cristiana entender lo mucho que se afirma de la oración: «La oración es para el cristiano fruto y expresión de su condición de hijo de Dios»; «la oración se entiende trinitariamente»; «la oración es para el cristiano un modo de ser»; «la oración es un componente esencial, una dimensión constitutiva»; «orar es un acto vital del hombre redimido»; «en el cristiano oran Cristo, el Espíritu, la Iglesia»; «la oración es un acontecimiento trinitario»; «la oración cristiana es la oración de Cristo». En todas estas afirmaciones se sobreentiende que se trata de la oración de los hijos en el Hijo, partícipes de la naturaleza divina en Cristo.

[15] LAPLACE, J., o.c., 34.
[16] Cf. supra cap. III.
[17] Cf. supra cap. IV.

3) Si «ser y vivir» en Cristo plantea que la oración cristiana es y se vive en Cristo, es obligado hacer una referencia a la oración de Cristo [18].

Jesús es un gran orante. La oración acompaña las grandes decisiones y los acontecimientos importantes de su vida: bautismo (Lc 3,21-22); retiro en el desierto (Mc 1,12-13; Mt 4,1-11; Lc 4,1-13); elección de los Doce (Lc 6,12-13); diálogo de Cesarea (Lc 9,18); transfiguración (Lc 9,28-29); Getsemaní (Mc 14,32-42; Mt 26,36-46; Lc 22,40-45); oración en la cruz (Mc 15,34; Mt 27,46; Lc 23,46).

La oración anima el vivir diario de Jesús. Una jornada típica de Jesús está encabezada por la oración: «De madrugada, cuando todavía estaba muy oscuro, se levantó, salió y fue a un lugar solitario donde se puso a orar» (Mc 1,35). Busca la soledad (Mc 1,35; Mt 14,23; 26,36; Lc 5,16; 9,18), y la encuentra en el silencio de la montaña (Mt 14,23; Mc 6,46; Lc 6,12; 9,28) y en la serenidad de la noche (Mc 1,35; Lc 6,12) [19]. A Jesús hay que verlo también como un judío piadoso: «Y, según su costumbre, entró en la sinagoga el día de sábado» (Lc 4,16).

La oración de Jesús tiene una especial novedad. Su originalidad radica en la comunión del Hijo con el Padre: «Entonces Jesús levantó los ojos a lo alto y dijo: "Padre, te doy gracias por haberme escuchado. Ya sabía yo que tú siempre me escuchas"» (Jn 11,41). El Catecismo hace este comentario: «Así, apoyada en la acción de gracias, la oración de Jesús nos revela cómo pedir; *antes* de que lo pedido sea otorgado, Jesús se adhiere a Aquel que da y se da en sus dones. El Dador es más precioso que el don otorgado, es el "tesoro", y en El está el corazón de su Hijo; el don se otorga por "añadidura" (cf. Mt 6,21.33)» (n.2604).

La novedad de la oración de Jesús está también en el contenido, que no tiene otro objetivo que el cumplimiento de la misión salvífica, que es la voluntad del Padre (Jn 17,1). Dentro de la oración por la misión están: la oración por los Doce (Lc 6,12-13); por los «pequeños» (Lc 10,21); por Pedro (Lc 22,23); por la Iglesia (Jn 17,24). Pero recordemos que la novedad de la oración por la misión radica

[18] Cf. BERNARD, CH. A., *Teologia spirituale*, 427-435; DUQUOC, CH., «La oración de Jesús», en *Concilium* 179 (1982) 314-324; DUPONT, J., «Jésus et la priére liturgique», en *La Maison Dieu* 95 (1968) 16-49; JEREMIAS, J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 75-87; PAGOLA, J. A., «¿Cómo oraba Jesús?», en *Sal Terrae* 72 (1984) 259-269; SOBRINO, J., «La oración de Jesús y del cristiano», en AA.VV., *Oración cristiana y liberación* (Bilbao 1980), 53-125; WEISMAYER, J., o.c., 108-114; y resultan de especial interés los n.2598-2616 del *Catecismo* dedicados a la oración de Jesús.

[19] Cf. PAGOLA, J. A., a.c., 260-261.

en el carácter sacerdotal de Cristo; ya que, en cuanto sumo sacerdote, ha realizado la redención mediante la oblación de su cuerpo una vez por todas (Heb 5,1-10; 9,11-14), y su oración es una actividad eterna: «siempre vivo para interceder a nuestro favor» (Heb 7,25).

Jesús es maestro de oración. Además de las indicaciones que nos da en el sermón de la montaña sobre la actitud orante (Mt 6,5-8), Jesús deja sentados unos principios que deben seguirse en la oración: la audacia filial («Todo lo que pidáis en la oración, creed que ya lo habéis recibido», Mc 11,24); que orar y entregarse es una misma cosa («Abbá... pero no se haga mi voluntad, sino la tuya», Lc 22,42; «No todo el que me diga: "Señor, Señor" entrará en el Reino de los Cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre», Mt 7,21); que hay que orar con insistencia (Lc 11,5-13), con la paciencia de la fe (Lc 18,1-8) y con la humildad de corazón (Lc 18,9-14); y que pidamos «en *su Nombre»* (Jn 14,13).

4) La vida cristiana, que es vida en la Iglesia y que supone orar en ella, pide también una referencia a la oración de la Iglesia.

La primera imagen que tenemos del grupo cristiano es la de una comunidad orante (Hech 1,14; 2,42; 2,46-57; 5,12). Y, además, su oración aparece estrechamente vinculada a los acontecimientos que está viviendo: la elección del apóstol Matías (Hech 1,24-25), las persecuciones (Hech 4,24-30), la institución de los diáconos (Hech 6,6), la comunicación del Espíritu a los samaritanos (Hech 8,15), el envio de los misioneros (Hech 13,3).

Pero la cualificación de la oración de la Iglesia no le viene de cada uno de los fieles rezadores, sino del ser de la Iglesia que como cuerpo místico de Cristo prolonga su oración en la oración litúrgica [20].

c) *Consecuencias para la oración cristiana*

Desde la realidad antropológica del cristiano, que le supone una estrecha relación con Cristo porque «es y vive» en él, se nos plantea señalar qué consecuencias se derivan para la oración cristiana.

1) Salta a primer plano la gratuidad de la oración del hijo en el Hijo por el Espíritu Santo. La iniciativa graciosa del Padre no es sólo un punto de origen, sino que es presencia activa permanente. La oración trinitaria del cristiano es permanentemente don.

[20] Cf. supra cap. IV, 112-113.

«La oración es un diálogo entre Dios y el alma en el que se habla una determinada lengua, evidentemente la de Dios... Cuanto más aprende un hombre a orar, más profundamente experimenta que su balbuceo hacia Dios no es más que una respuesta a la palabra que Dios le ha dirigido... Entre Dios y el hombre sólo es posible entenderse en la lengua de Dios» [21].

2) El sujeto que ora. No debe olvidarse que quien ora, quien entra en comunión y en diálogo con Dios, es la persona viva del orante. Pero el sujeto orante es más que su persona, goza de una intensa representatividad porque actúa como hijo en el Hijo, miembro de la Iglesia, hermano de los hombres en una sociedad humana. Cristo, el Espíritu, la Iglesia y los hermanos están presentes en nuestra oración.

Estamos tan familiarizados con la afirmación de que la oración del cristiano es oración de hijo, que fácilmente perdemos el sentido de su contenido. El «ser y vivir» en Cristo es más que *llamarse* hijos; supone *participar de su ser relación, de su filiación.* El cristiano cuando ora lo hace desde su condición de hijo que participa en Cristo de su ser relación y de su oración, ora *por medio de El, con El y en El.* Aducimos esta frase de san Agustín:

«Ora por nosotros como sacerdote nuestro; ora en nosotros como cabeza nuestra; a El se dirige nuestra oración como a Dios nuestro. Reconozcamos, por tanto, en El nuestras voces; y la voz de El, en nosotros» [22].

Desde esta perspectiva se puede afirmar con pleno sentido que el cristiano nunca ora solo, porque nunca está solo.

No se puede dejar de lado la presencia del Espíritu. En la medida en que la oración del cristiano sea oración en Cristo y con Cristo dentro de las relaciones trinitarias es absolutamente necesaria la presencia del Espíritu. San Pablo reconoce que lo propio del Espíritu en la oración es hacer que el cristiano viva la conciencia de su condición de hijo y que pueda invocar a Dios como Padre (Rom 8,14-17), y, además, que el mismo Espíritu pide en el cristiano con gemidos inefables lo que más conviene y el hombre no sabría pedir (Rom 8,26-27).

También está presente la Iglesia. Al mismo tiempo que se reconoce fácilmente que la dimensión eclesial es esencial a la oración, se advierte en la actualidad que la comunitariedad de la oración es un

[21] BALTHASAR, H. U. VON, *La oración contemplativa* (Madrid 1965), cap. 1 (tomado de VIVES, J., «Lo específico de la oración cristiana», en *Iglesia Viva* 152 [1991] 146).

[22] *Enarrationes in Psalmos,* 85,1 *(CCL* 39,1176).

valor que está en alza. Pero conviene subrayar que esta relación de la oración con la comunidad eclesial en el mundo es mucho más que la que brota de las necesidades socio-psicológicas comunitarias que puedan presentarse. En la Iglesia se significa el misterio de la vida del Padre, que se da a los hombres por Cristo en el Espíritu; y en esta Iglesia, que es cuerpo de Cristo y templo del Espíritu, se entiende la oración cristiana. Desde esta clave se comprende que no exista una oración cristiana *privada,* en el sentido de «asunto privado»; toda oración cristiana es eclesial.

En la oración cristiana debe caber el «hermano pequeño». La oración de hijo en Jesús es necesariamente oración de hermano, porque la relación de filiación respecto de Dios lleva consigo la nueva relación de fraternidad entre los hombres [23]; y quien en Jesús está relacionado con el Padre, inmediatamente está puesto como Jesús al servicio de los pequeños: «Me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor» (Lc 4,18-19).

Nuestra oración es cristiana si sabemos «orar no solamente *por* los pobres y desgraciados, sino orar *con* ellos. Esa oración combate nuestra tendencia a huir, como por instinto, de la compañía de los desgraciados y de los que sufren» [24].

Este es el sujeto que ora: en él convergen Cristo, el Espíritu, la Iglesia y los hermanos. Ante la maravilla del orante que tenemos, se cumplirá con total garantía la afirmación de que «se escucha al orante, no sus peticiones».

Después de haber visto los factores que intervienen en la oración, conviene insistir en que el orante no debe perder el carácter personal de la oración, pero recordando también que la personalidad del cristiano está precisamente en saber vivir en relación con Dios y con los hermanos.

3) El amor en la oración cristiana. Señalamos y subrayamos el elemento del amor/afectividad como característica esencial de la oración. La oración no está tanto en el pensamiento cuanto en el amor; así nos lo asegura santa Teresa:

> «Lo primero quiero tratar, según mi pobre entendimiento, en qué está la sustancia de la perfecta oración. Porque algunos he topado que les parece está todo el negocio en el pensamiento, y si éste pueden tener mucho en Dios, aunque haciéndose gran fuerza, luego les parece que son espirituales... Así querría dar a entender que el alma

[23] Cf. supra cap. III, 76.

[24] METZ, J. B., *Invitación a la oración. Solidaridad en el dolor y el compromiso* (Santander 1979), 26.

> no es el pensamiento, ni la voluntad es mandada por el por donde el aprovechamiento del alma no esta en pensar mucho, sino en amar mucho» (F 5,2)

Resulta evidente que la oracion sea amor desde el momento en que se la considera como encuentro personal, que cuenta, además, con que hay una relacion filial que tiene como componente esencial el amor y el amor de Dios [25] «El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios» (Rom 8,16) En este contexto no cabe otra oracion que no sea amor. Y, a su vez, la oración cristiana, que es experiencia de encuentro, de alianza, de relación con el Padre, configura el ser de la persona desde el amor de Dios

Hay algo más que añadir. Si insistimos en el amor cuando hablamos de la oracion, se debe a que es otro dato más de que no puede plantearse la espiritualidad cristiana al margen del amor Toda la vida cristiana, también en la oración, se entiende como respuesta a la donación de Dios Amor

3 La oración desde sus definiciones

Al presentar aqui las distintas definiciones de la oración, buscamos como objetivo conseguir una visión amplia y completa de la oración tomando cuenta de los aspectos peculiares que han sido subrayados por personas significativas en épocas distintas, y recogiendo los puntos más coincidentes de todas ellas. Es una forma de estudiar la oración en los autores espirituales

a) *Distintas definiciones de la oración*

1) Si nos preguntamos cómo define Jesús la oración, tendremos que recurrir o a su persona que ora —aspecto que acabamos de contemplar más arriba— o a la oración del «Padre nuestro» que él nos entrega, en la que podemos contemplar los elementos más esenciales de la oración

La «oración del Señor», transmitida por Mt 6,9-13 dentro del contexto del sermón de la montaña y por Lc 11,2-4 dentro de la subida a Jerusalén, tiene una contextura sencilla Después del apelativo «Padre», de profundo significado en Jesús, ocupa el centro el deseo de que venga su reino. Siguen tres peticiones en sentido estric-

[25] Cf supra cap V, 127-130

to: se pide el sustento terreno para vivir, claro está que cara al reino de Dios; la garantía de la vida eterna, que es la petición del perdon de los pecados, y la petición de protección para no caer en la tentación [26].

2) En la época patrística, en la que contamos ya con una serie de monografías sobre la oración [27], tenemos algunas definiciones o descripciones de la oración que se han convertido en clásicas y han llegado hasta nosotros Las clasificamos bajo tres aspectos

a) Para san Gregorio de Nisa la oración es «una conversación o coloquio con Dios» [28], igualmente, san Juan Crisóstomo [29] y san Agustín [30] la identifican con «hablar con Dios» San Juan Clímaco dice de la oración que es «conversación y unión del hombre con Dios» [31].

b) Notemos que para san Juan Damasceno la oración es «la elevación de la mente a Dios» [32], y también lo es para san Agustín cuando dice que la oración es «la conversión de la mente a Dios con piadoso y humilde afecto» [33] Evagrio utilizo las dos expresiones: «coloquio con Dios» y «elevación de la mente a Dios» [34]

c) La petición también está presente en las definiciones de la oración Orígenes salió al paso de las objeciones que se presentaron a la oración de petición [35] Y san Juan Damasceno ve la oración como «petición a Dios de cosas convenientes» [36]

3) En el medioevo citamos a san Buenaventura, para quien «la oración es el piadoso afecto de la mente dirigido a Dios» [37], y a santo Tomás, quien recoge y defiende las dos definiciones de san Juan Damasceno —«elevación de la mente» y «petición» [38]— y propicia que se dé una fórmula complexiva que con pequeñas variacio-

[26] Cf *Catecismo* 2759 2865, JEREMIAS, J , o c , 215-235, SCHURMANN, H , *Padre nuestro* (Madrid 1961), SOARES-PRABBU, G M , «Hablar al ¡Abba!», en *Concilium* 229 (1990) 394-398, WEISMAYER, J , o c , 110-111

[27] Cf TERTULIANO, *De oratione (CCL* 1, 257), SAN CIPRIANO, *De dominica oratione (CCL* 3a, 90-113), ORIGENES, *De oratione (PG* 11, 415 562, *Exhortacion al martirio Sobre la oracion* [Salamanca 1991]) Puede ofrecer un buen servicio el libro de CLEMENT, O , o c , que consiste en una antologia de parrafos de los Padres sobre la oracion, comentados por el autor

[28] *Orat I de orat domin (PG* 44, 1125)

[29] *In Gen hom* 30,5 *(PL* 53, 280)

[30] *Enarratio in Ps 85* 4 *(CCL* 39, 1182)

[31] *Scala Paradisi* 28 *(PG* 88, 1129)

[32] *De fide orthodoxa* III, 24 *(PG* 94, 1089)

[33] *Sermo 73* 2 *(PL* 39, 1887)

[34] *De oratione* 3 y 35 *(PG* 79, 1168 1174)

[35] *De oratione* 5 *(PG* 11, 429-433, *Exhortacion al martirio Sobre la oracion* [Salamanca 1991], 81-84)

[36] *De fide orthodoxa* III, 24 *(PL* 94, 1090)

[37] *In lib 3 Sent* d 7 a 2 q 3

[38] II-II q 83 a 1 et a 6

nes llega a nuestros días: «La oración es la elevación de la mente a Dios para alabarle y pedirle cosas convenientes a la eterna salvación» [39].

4) La «oración de Jesús» en la tradición oriental cristiana. La ininterrumpida «oración de Jesús», que es una forma de oración familiar sobre todo entre los cristianos bizantinos y eslavos, está compuesta sustancialmente por una breve invocación del nombre de Jesús unida a una llamada a su misericordia: «Señor Jesucristo, ¡ten piedad de mí!» o «Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ¡ten piedad de nosotros!». Los orígenes de esta oración se remontan a los comienzos del monaquismo, más concretamente al «esicasmo», según el cual la perfección del hombre reside en la unión con Dios en una oración incesante. Tuvo gran auge en el monte Athos durante los siglos XIII y XIV. La praxis de la invocación del nombre de Jesús estuvo unida a una técnica psicosomática de tal modo que se «respire» la oración. El libro *«Strannik». El peregrino ruso,* cuyo origen sigue desconocido, ha dado a conocer en Occidente la praxis de la «oración de Jesús» como forma de orar incesantemente [40].

5) Santa Teresa da la siguiente definición de la oración: «No es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama» [41]. En esta definición encontramos estos datos: se presupone la relación interpersonal entre Dios y el cristiano, caracterizada por el amor; se cuenta con que existe amistad. Y la oración es el trato de amistad, que parte del estado de amistad que existe y que a su vez redunda en la misma amistad. También es importante subrayar que se trata de una amistad teologal, que tiene lugar en el plano de la fe y que no es evidencia psicológica [42].

6) Es conocida la definición de la oración de Carlos de Foucauld (1858-1916): «orar es pensar en Dios amándole» [43]. El contexto de esta afirmación lo forman estas palabras: «Cuanto más se le ama, más se ora. La oración es la atención amorosa del alma fijada en Dios: cuanto la atención es más amorosa, mejor es la oración». Se ve que en la definición que da de la oración la primacía la tiene el amor.

[39] ROYO MARIN, A., *Teología de la perfección cristiana* (Madrid 1958), 581; cf. TANQUEREY, A., *Compendio de Teología Ascética y Mística* (Madrid 1930), 330-331.

[40] Cf. AA.VV., *Oración del corazón* (Bilbao 1987); HAUSHERR, I., *Noms du Christ et voies d'oraison* (Roma 1960); ID., *Hésychasme et prière* (Roma 1966); *«Strannik» El peregrino ruso* (Madrid 1974); WEISMAYER, J., o.c., 118-119.

[41] *Vida,* 8,5.

[42] Cf. HERRAIZ, M., *La oración historia de amistad,* 42-50.

[43] DE FOUCAULD, CH., *Escritos espirituales* (Madrid 1975), 141.

René Voillaume, continuador de la espiritualidad de Carlos de Foucauld, retoma la definición considerándola la más completa y la más accesible a todos, y subraya los dos aspectos —pensamiento y amor— y los explica: «Pensar en Dios sin amarlo al mismo tiempo, simultáneamente, no es hacer oración: es reflexionar o amar... De igual modo, cuando obramos impulsados por el amor de Dios, pero sin que nuestro pensamiento se centre en él, no hay oración interior; hay vida de caridad, que no es lo mismo»; y concluye: «en la oración el conocimiento y el amor se persiguen de continuo mutuamente y se sobrepasan de manera alterna» [44].

7) En el momento actual se advierte que hay una fuerte insistencia por hacer descansar la oración en la situación dialógica del hombre ante Dios. En esta clave se entiende la afirmación de K. Rahner: «La oración es un acto totalizante y fundamental de la existencia humana que la pone en marcha, confiada y amorosamente, hacia ese misterio al que llamamos Dios» [45]. Y desde este planteamiento la oración suele presentarse fácilmente como relación.

Pero no es suficiente. La relación es una realidad previa a la oración, no está creada por la oración aunque ésta la alimente y cultive. Desde esta posición se comprende que la oración se presente como expresión o explicitación de la relación que ya existe. Así se entienden estas definiciones: «Oración es la expresión de mi relación con Dios» [46]; «Oración es la expresión religiosa y verbal de la relación personal del creyente con Dios» [47].

Pero se necesita un paso más: que en la misma definición se indique cómo la oración expresa la relación que hay con Dios. En esta línea pueden situarse las definiciones que presentan a la oración como diálogo («Orar es entrar en diálogo con Dios llamándolo Padre» [48]) o como encuentro («La oración, encuentro de amor con el Padre, por Cristo, en el Espíritu» [49]). En esta última definición se hace referencia a la relación trinitaria, que es la real en el ser del cristiano y, consecuentemente, en su oración.

[44] VOILLAUME, R., *Relations interpersonnelles avec Dieu* (Ottawa 1967), 72/100-101; 73/102.

[45] RAHNER, K., «Uber das Beten», en *GuL* 45 (1972) 84 *(Sobre la oración,* en *Selecciones de Teología,* 12 [1973] 345).

[46] RAGUIN, Y. M., *Orar la propia vida,* 7.

[47] LLOPIS, J., *Pedir es comprometerse* (Madrid 1982), 17.

[48] GAMBA, V., *Pensieri di Paolo VI per ogni giorno dell'anno* II (Rovigo 1976), 436-437; PABLO VI, *Enseñanzas al Pueblo de Dios* (Vaticano 1973), 24.

[49] GAMARRA, J., «Oración», en *DTDC,* 985.

b) *A modo de síntesis*

Ante la diversidad de aspectos que se han hecho presentes en las definiciones de la oración, intentamos recogerlos todos, ordenarlos y presentarlos de forma que sirva de síntesis.

1) Se presenta insistentemente la oración en la clave del amor/afectividad. Comprendemos esta insistencia. La autodonación de Dios amor al hombre es la base de la relación que el cristiano vive en la oración. Una relación que sólo se entiende desde el amor gratuito de Dios, no se puede vivir en la oración sin el amor.

2) Está muy presente en la oración la elevación de la mente a Dios. Si la oración es un acto integral que expresa toda la persona, debe considerarse también como acto racional del espíritu que se dirige voluntariamente a Dios. Es un aspecto esencial que no puede olvidarse. Y, además, por el término «elevación» se nos indica el movimiento de trascendencia del sujeto orante, que es del todo necesario en la oración; se trata del salir de uno mismo y entrar en el Tú de Dios en diálogo con él desde su llamada, que es de amor.

3) Se insiste mucho en la oración como diálogo, conversación, coloquio, encuentro. Esta referencia apunta, no a la periferia, sino a la misma estructura de la persona, que es dialógica. De esta forma se ve que la oración no es alienante sino personalizante, es decir, parte del fondo más íntimo de la persona. Así se puede afirmar que orar es ser en relación.

4) La oración, en cuanto expresión verbal de la relación con Dios, tiene un aspecto interno y otro externo, una palabra interior que se expresa en formas externas. La oración en razón de su naturaleza necesita, pues, una corporeidad; y también en razón del sujeto, que es orante con toda su persona.

5) La oración no se da sin la receptividad o capacidad de acoger la presencia de Dios como el amor fundante de la propia existencia. No se entiende la oración sin aceptar la presencia de Dios en la vida. Y, además, la misma relación propia de la oración no es creación nuestra, sino que parte de la iniciativa amorosa de Dios. A las palabras finales de santa Teresa «sabiendo que él nos ama» podemos añadir el comentario de que sólo se «sabe» acogiendo al amor. Sin receptividad no hay oración cristiana.

Desde la clave de la receptividad se entiende el sentido de la escucha en la oración. Si toda relación consciente tiene un alto componente de escucha, con mayor razón lo tiene la oración cristiana: escuchar o acoger lo que Dios nos dice, nos ofrece, nos enseña por medio de su Espíritu.

6) En la oración está presente la desapropiación de un yo egoísta para abrirse al Tú de Dios que es la plenitud de vida. No es pen-

sable la oración como relación personal que no se adentre en el sujeto interlocutor Dios; en este contexto se explica que la bendición, la adoración, la alabanza y la acción de gracias tengan pleno sentido en la oración cristiana.

7) La petición aparece también en las definiciones de la oración. Es un aspecto que debe tenerse en cuenta para integrarlo bien en la oración cristiana.

8) Se acentúa el carácter personal de la oración. Este acento tiene una correspondencia estrecha con el acento de la oración como don. Orar es, al mismo tiempo, gracia y respuesta libre del hombre. Y la respuesta libre de la persona orante debe hacerse desde la situación en que se encuentra.

9) Las definiciones presentadas de la oración tienen como contexto la Iglesia, aspecto que no debe olvidarse. Aunque la oración es un acto del individuo, toda oración tiene una dimensión eclesial, puesto que el cristiano vive el misterio salvífico en la Iglesia.

4. **Formas de oración**

Cuando hablamos de formas de oración no nos referimos a esquemas teóricos, en los que de un modo o de otro deba encajar cualquier tipo de oración, sino a las configuraciones que tiene la oración en los momentos concretos en que se ora. No se trata de olvidar o de prescindir de elementos esenciales de la oración, sino de que la oración integral adopte la modalidad apropiada al momento en que se ora.

Porque el tema es amplio, señalamos sólo unas pistas para la reflexión.

a) *La situación del orante*

Si la oración y la vida tienen tan estrecha relación, las distintas fases de la vida del orante afectarán a su oración. El mismo Jesús unas veces prorrumpió en acción de gracias, otras, en las ocasiones de soledad y de abandono, pidió a gritos y con lágrimas (Heb 5,7) el auxilio de Dios.

Pero es importante tener presente esta observación: «Todas las situaciones son susceptibles de ser oradas, a condición de que se conviertan en experiencia teologal. La situación humana, por sí sola, puede exhalar un grito, nunca una oración» [50].

[50] RUIZ SALVADOR, F., o.c., 323.

Orar desde la noche oscura. Es una situación que se da con frecuencia y debe ser asumida. Es fácil pensar que el momento mejor de la oración es cuando abundan la paz y la serenidad; los místicos, en cambio, nos enseñan cómo en la noche y en el desierto Dios trabaja más hondamente a las personas [51].

Las situaciones de noche oscura son muchas y muy variadas, y desde todas ellas se puede y se debe orar. Podemos orar en la noche oscura del pecado, del desencanto, de la injusticia estructural, de la debilidad de la carne, de la fe, de la historia, de la muerte. En la oración oscura se prepara la luz.

Orar desde el día. Cuando la luz lo invade todo y da sentido a lo que se hace y se vive, es un momento muy propicio para abrirse a Dios y dialogar con él.

Las situaciones de día son también muy diversas en las personas que oran. Orar en la aurora de la vida, de la vocación, de la nueva opción, de la nueva etapa, de la nueva relación, cuando la oración se vive como respuesta a una llamada creadora que es presencia de amor, es muy distinto que orar en la plenitud de la vida, de la misión, de la tarea, donde la oración se vive en medio de un realismo aceptado, y que orar en el crepúsculo de la vida, donde la oración es abandono confiado.

b) *Los contenidos de la oración*

La oración se diversifica según el predominio de sus contenidos. La alabanza, la acción de gracias, la adoración y la petición son contenidos que cualifican la oración.

La oración de alabanza. Es, por su naturaleza, la forma más desinteresada de oración: es sólo mirada a Dios. Nos ponemos ante él y descubrimos su grandeza; no le cantamos por lo que hace, por lo que nos da; le cantamos por su misma realidad y ser divino.

La oración de adoración. La adoración añade la consideración del hombre en cuanto criatura e implica el reconocimiento de la propia pequeñez ante el Señor. El sentido que el hombre tiene de la dependencia radical de Dios está presente en la oración de adoración.

La oración de acción de gracias. La acción de gracias considera que la salvación es una realidad. El hombre parte del conocimiento de los bienes que Dios le está dando a través de la naturaleza, de la gracia y de la historia, y se vuelve a él como el origen gratuito de todo bien para ofrecerle el sentimiento de gratitud.

[51] Cf. RAGUIN, Y. M., o.c., 62.

La oración de petición y de intercesión. La petición mira al futuro y acomete todo lo que pertenece al reino de Dios recurriendo a él.

Pero estamos ante un hecho que debe ser considerado: al mismo tiempo que la petición es el contenido más común de la oración, es también el punto más discutido dentro de toda la temática de la oración. Fue duda ayer, y Orígenes sale al paso de las objeciones de quienes afirman que la oración de petición no tiene sentido debido a la omnisciencia y a la inmutabilidad de Dios [52]; y es duda también hoy [53]. Los reparos sobre la oración de petición van de la mano de la imagen que se tenga de Dios. Se parte o de un Dios tan lejano e impersonal que no escucha, o que es inmutable y ya no puede cambiar, o que deja al mundo en una intangible autonomía y ya no puede actuar sobre él, o que es tan cercano que ya no tiene sentido pedirle. Resulta evidente: del Dios a quien se reza depende el modo como se reza.

Existe, también, otro hecho que debe tenerse en cuenta: la invitación a la oración de petición se mantiene hoy y se acentúa sin plantearse ningún tipo de polémica [54]. Se contempla la oración de petición en el sujeto que ora, y se acepta la incomprensibilidad de un Dios amor cercano que lleva a una actitud de confianza y de abandono en la misma oración.

La oración de intercesión consiste en pedir en favor de otro; no se busca en ella el propio interés, sino el de los demás (Flp 2,4). Supone fe en Dios, base de toda oración, y amor a los hombres, por los que la oración pide. Pero, además, hay un dato radical en la oración de intercesión que debe tenerse en cuenta: la intercesión está presente en Cristo (Rom 8,34; 1 Jn 2,1; 1 Tim 2,5-8; Heb 7,27) y en la Iglesia (Hech 12,5; 20,36; 21,5; 2 Cor 9,14); y la oración del cristiano bajo la acción del Espíritu, que «intercede por nosotros» (Rom 8,26-27), es la oración del hijo en el Hijo («siempre vivo para interceder», Heb 7,25), en la Iglesia intercesora.

[52] Cf. ORÍGENES, *De oratione* 5, 1-6 (*PG* 11, 429-433; *Exhortación al martirio. Sobre la oración* [Salamanca 1991], 81-84).

[53] Cf. AA.VV., «Petición y acción de gracias», en *Concilium* 229 (1990) 345-457; BOMMER, J., «¿Tiene todavía sentido la oración de súplica y de intercesión?», en *Concilium* 79 (1972) 379-381; TORRES QUEIRUGA, A., «Más allá de la oración de petición», en *Iglesia Viva* 152 (1992) 157-193.

[54] Cf CABA, J., *La oración de petición* (Roma 1974); *Catecismo,* n.2629-2636; GONZALEZ, A., o.c., 107-118; PIKAZA, X., o.c., 177-185; RAHNER, K., a.c., 348; RIVERA, J.-IRABURU, J. M., o.c., 736-742; WEISMAYER, J., o.c., 127-131.

c) *Caminos de oración*

Para agrupar las diversas formas de oración —oración vocal, oración litúrgica, oración meditativa y oración contemplativa—, al no verlas como niveles o grados distintos de un proceso de oración, resulta al menos práctico contemplarlas como estilos o caminos de oración [55]

Oración vocal Porque la oración es un camino personal, cada orante ha de inventar los gestos y las palabras para adentrarse en el misterio y para vivir expresando su experiencia interior Pero, también, las palabras empleadas por la tradición, que van acumulando la experiencia de los demás, son un gran servicio y tienen un valor profundo para dialogar con Dios Se advierte una valoracion progresiva de la oración vocal [56]

Y no puede pensarse que es la oración reservada a los comienzos de la vida espiritual, recordemos esta frase de santa Teresa. «Y porque no penséis se saca poca ganancia de rezar vocalmente con perfección, os digo que es muy posible que estando rezando el *Paternóster* os ponga el Señor en contemplación perfecta, o rezando otra oración vocal» (CP 25,1).

Oración litúrgica La oración litúrgica es la oración propia de la celebración litúrgica. Y toda celebración litúrgica es esencialmente oración en cuanto que participa en el dialogo santificante y cultual que es la liturgia Para una mayor clarificación puede ayudarnos esta descripción «La oración litúrgica no se distingue de las demás por ser "oración", sino por serlo "litúrgicamente", es decir, por acontecer y manifestarse en unas formas, en una estructura y en una acción litúrgica, que implican las secuencias de la reunión de la asamblea, la proclamación de la palabra, la expresión del rito, el envío y dispersión de la asamblea» [57]

En el momento actual, porque se valoran y se potencian tanto la oración litúrgica como la oración personal, se ve la necesidad de una fecunda interrelación [58].

Oracion meditativa El hombre, que es un ser pensante, debe portarse como tal en la oración; le corresponde pensar de forma intensa y afectuosa en torno al contenido de su fe. Cuando ese pensar

[55] Cf PIKAZA, X, o c, 128

[56] Cf BALLESTER, M, *Para orar continuamente* (Madrid 1984), PIKAZA, X, o c, 129-140, RIVERA, J -IRABURU, J M, o c, 754-760

[57] BOROBIO, D, «La liturgia, escuela de oracion», en *Phase* 33 (1993) 362

[58] Cf CANALS, J M, a c, CASTELLANO, J, «Oracion y liturgia», en *NDL* 1456 1474, GONZALEZ, L, «De la oracion personal a la oracion liturgica», en SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, *La oracion en las comunidades cristianas* (Madrid 1987), 46-47, LOPEZ MARTIN, L, o c, 447-492, PIKAZA, X, o c, 141-150

se convierte en base estructurada del encuentro con Dios, surge la meditación propiamente dicha La oración mental lleva este nombre porque predomina en ella la actividad interior de pensamiento y de afecto [59].

Conviene subrayar que en la oración meditativa, junto al elemento intelectivo-discursivo, está presente el elemento volitivo-afectivo Ambos deben crecer unidos

Oración contemplativa Con este nombre, que es familiar a la tradición cristiana, se designa el momento en que la lectura de la Palabra de Dios y la reflexión sobre el misterio desembocan en la quietud admirativa, en el contacto, en la experiencia Es el momento en el que se simplifican las actividades del sujeto y, en cambio, se ahondan el conocimiento y el amor

En este contexto se describen dos situaciones muy distintas la oración de simplicidad —que se caracteriza porque no gusta de discurrir sobre cosas espirituales ni sobre imágenes profanas, y en cambio gusta de estar a solas con atención amorosa a Dios— y la oración de fe, que se caracteriza porque faltan ideas, sentimientos y palabras, y porque el encuentro tiene lugar sólo en lo profundo del ser y se vive en pura fe [60]

Debe tenerse presente, también, la oración mística, que se caracteriza por la progresiva actuación de Dios y la consiguiente pasividad receptiva del hombre «aquí descansan las potencias y no obran activamente, sino pasivamente, recibiendo lo que Dios obra en ellas» [61] En la oración mistica hay distintos tipos de oración, que, según el esquema teresiano, son recogimiento infuso, oración de quietud y oración de unión [62].

5 **Pedagogía de la oración**

Teniendo delante lo que hemos tratado de la oración se imponen unos puntos de reflexión sobre la pedagogia a seguir [63].

[59] Cf BENAVIDES, L G , *Para una meditacion mas vivificante* (Mexico 1973), PIKAZA, X , o c , 151-163, RUIZ SALVADOR, F , o c , 325 332

[60] En estos puntos hemos seguido a RUIZ SALVADOR, F , o c , 332-337

[61] S JUAN DE LA CRUZ, 2S, 12,8

[62] Cf ALVAREZ, T -CASTELLANO, J , *Teresa de Jesus enseñanos a orar* (Burgos 1981), HERRAIZ, M , *Solo Dios basta Claves de la espiritualidad teresiana* (Madrid 1981), PIKAZA, X , o c , 164-174

[63] Cf AA VV , «Aprender a orar», en *Concilium* 179 (1982) 301-438, GARCIA MONJE, J A , *Pedagogia de la oracion* en *DTVC* 1242 1255, HERRAIZ, M , *La oracion pedagogia y proceso* (Madrid 1986), PIKAZA, o c

a) *Presupuestos pedagógicos de la oración*

Antes de señalar cómo educar en la oración es necesario explicitar una serie de puntos básicos, y de alguna manera irrenunciables, que inspirarán el comportamiento que se deba tener sobre la oración, y que, consecuentemente, se convertirán en puntos de referencia. A estos criterios de actuación los llamamos presupuestos pedagógicos.

1) Un conocimiento progresivo y renovado de lo que es la oración cristiana. Es el presupuesto para el sujeto orante, que va descubriendo la oración gradualmente y no debe situarse en «su» oración. Preguntarse a lo largo del proceso de la vida cristiana qué es orar resulta muy provechoso.

Para el que acompaña, el presupuesto es un conocimiento completo —no decimos acabado— de la oración en sus líneas fundamentales. No es posible una pedagogía con garantía sobre algo que se desconoce o se conoce defectuosamente.

2) La adaptabilidad de la oración. No se duda de la adaptabilidad cuando es la persona la que ora, y ora como es. La adaptación de la oración es del todo necesaria, pero evitando los reduccionismos o la parcialidad de su planteamiento. La integralidad de la oración es un valor irrenunciable: los elementos esenciales deberán estar presentes, de alguna forma, en toda oración. Esto no quiere decir que en momentos dados no se cultiven algunos aspectos concretos de la oración, pero cuidando siempre de que estén abiertos a los aspectos que faltan.

Consideramos importante que en la oración se viva la apertura a lo nuevo de la relación con Dios. Para ello es imprescindible *cultivar* la apertura en torno a la oración. Es una buena norma de acompañamiento: no forzar los pasos en la oración, pero tampoco retardarlos. La atención al Espíritu es absolutamente necesaria.

3) La diversidad de los orantes. Resulta impensable plantear la oración sin considerar a cada uno de los orantes en el contexto real de sus vidas. La diversidad nos viene dada por la edad, por la profesión, por el estado de vida, por el contexto socio-cultural en el que se mueven, por los compromisos cristianos que tienen y por la experiencia religiosa cristiana que viven.

4) El sujeto de oración. Para tratar de la oración es imprescindible partir del sujeto que ora, como lo confirma este principio hecho de experiencia: «Si hay orante, tendremos oraciones buenas, sea cual fuere su hechura psicológica. Por el contrario, con oraciones bien compuestas jamás llegaremos a fabricar un orante» [64]. La pedagogía de la oración debe responder, pues, al sujeto que ora; pero

[64] RUIZ SALVADOR, F., o.c., 305.

¿cuándo hay sujeto orante? Señalamos estos rasgos como los más importantes:

a) Hay sujeto de oración en la medida en que dé cabida al Espíritu. No puede olvidarse que la oración cristiana es la oración de un hijo al Padre en Jesús por el Espíritu. La docilidad al Espíritu nos da la calidad del sujeto de oración.

b) La capacidad de descentralización superando el narcisismo. El narcisismo, que en nuestro caso consistiría en instrumentalizar la oración en función de uno mismo, es lo más contrario a la oración, que es relación de amor.

c) La capacidad de conversión. Cuando se vive la conversión, que comporta apertura, cambio, disponibilidad, hay sujeto de oración. Es un hecho que las personas duras a la conversión son difíciles a la oración.

d) La capacidad de trascendencia y de vivir la nueva apertura en fe. Aunque es muy frecuente tender a una oración que «se entienda», sin embargo la realidad de la oración es entrar en el mundo de Dios que nos trasciende: «Llámame y te responderé, y mostraré cosas grandes, inaccesibles, que desconocías» (Jer 33,3). Y al entrar en el mundo que nos trasciende, se tiene la experiencia de no dominarlo; y al no dominarlo no se está a gusto. La gran dificultad que muchos tienen en la oración es querer dominarla desde el poder que cada uno tiene.

e) La afectividad es la pieza clave de la oración. Si el componente radical de la oración es el amor, el amor nos dará el sujeto de la oración. La interrelación entre el amor y la oración es un hecho claro. El amor posibilita y condiciona la oración: se puede decir desde la experiencia que a un amor egoísta corresponde una oración egocéntrica, que a un amor dominante corresponde una oración de dominio, que a un amor narcisista corresponde una oración vanidosa, y que a un amor oblativo corresponde una oración generosa; pero, a su vez, la oración enriquece y madura a la afectividad: una oración generosa sana la afectividad captativa.

Pero ¿esto es todo? ¿La oración depende de nuestra afectividad más o menos purificada? Hay algo más; volvemos a recordar que el hijo participa del amor del Hijo. Dios pone su amor en nosotros por el Espíritu, y oramos con su amor:

> «Pero sobre este *dibujo de la fe* hay otro *dibujo de amor* en el alma del amante, y es *según la voluntad;* en la cual de tal manera se dibuja la figura del Amado y tan conjunta y vivamente se retrata cuando hay unión de amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante y el amante en el Amado. Y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno» (C 12,6).

Es el gran misterio de orar con el amor de Dios.

5) La relación entre oración y vida. Se da por supuesta esta relación, y no conviene volver al estadio superado de razonarla y de justificarla. La oración y el compromiso se corresponden mutuamente. Estamos ahora en el momento pedagógico de potenciar la oración y la vida en su interrelación. Es el punto a acentuar.

6) La pedagogía de la oración no puede olvidar la dimensión comunitaria-eclesial de la oración. La oración personal es eclesial.

b) *Puntos a subrayar*

Ante la diversidad de situaciones, solamente indicamos aquellos puntos que pueden ser los más comunes.

1) El descubrimiento progresivo de la dimensión antropológica de la oración. Tanto el planteamiento de la oración como su acompañamiento deben tener presente esta profunda dimensión antropológica de la oración. Existe un sentido de plenitud en la persona que ora. La relacionalidad propia de un cristiano, que se hace consciente en la oración, debe cautivar a la persona que se abre a la oración.

2) Hacer espacio entre los problemas y las cosas, por un lado, y la realidad profunda de mi ser cristiano, por otro. No se trata de ignorar los problemas ni de no dejarse afectar por ellos, sino de que no ocupen lo profundo de la persona. Hablamos del silencio interior en medio de las mil actividades y compromisos que tenemos. Es importante que el centro de la persona esté ocupado por la Trinidad. Todo ejercicio que ayude a no identificarse con todo lo que le rodea es muy positivo para la oración y para la vida.

3) Favorecer la salida de uno mismo. Salir de uno mismo es una buena preparación para la oración, que es siempre desinstalación confiada y en fe. Pero salir de uno mismo no resulta fácil; y la experiencia dice que el auténtico salir de uno mismo se da cuando uno es *sacado,* y desde el amor. Se trata de algo más radical que el desprendimiento.

4) Plantear y sostener la actividad en la oración. La oración como relación interpersonal exige una intensa actividad; también hay actividad en la acogida, porque ésta se da cuando toda la persona se pone en juego para acoger. La actividad en la oración puede contemplarse desde distintas instancias: desde el conocimiento, que debe ser alimentado; desde la atención a Jesús presente en su persona y en las distintas mediaciones; desde la receptividad para acoger la novedad que la oración entraña en la relación con Dios; y desde la generosidad que debe preceder y acompañar siempre a la oración.

5) Proposición, revisión y renovación de los métodos de oración. La actividad en la oración tiene también como objetivo atender la forma concreta que cada uno tiene para orar. No son recomendables ni la improvisación ni la fijación de la oración.

6) Plantear la necesidad del tiempo para la oración. Es verdad que la oración no se reduce a tiempo, pero sin tiempo no hay encuentro. Se nos recuerda:

> «Es verdad que la relación con Cristo y con Dios, que tiene ontológicamente el primer puesto en los evangelios y en las cartas, no exige, por sí misma, un tiempo, sino un compromiso de todo el ser. Pero dada nuestra condición humana, no podemos tomar conciencia de esa relación y darle un peso en nuestra vida sin concederle una atención que requiere su tiempo... Esta ley del tiempo está en la base misma de las relaciones humanas» [65].

7) La presentación de la oración y su acompañamiento deben ser entrañablemente entusiastas. El carácter gratificante es el que informa la experiencia de oración. Habrán podido darse momentos duros y difíciles en la vida de la persona, pero la presencia del Amor siempre se deja notar. Y la perseverancia en la oración también tiene siempre su fruto:

> «La oración prolongada es madre de la oración elevada. Dios tiene sus *retrasos*, pero llega. Por eso aconseja san Juan de la Cruz: "Espere en desnudez y vacío, que no tardará su bien" (3S 3,6)» [66].

Sin pasos forzados ni saltos violentos llegamos a un punto conclusivo de gran valor: resulta evidente que el lugar del emplazamiento de la oración es el «ser y vivir» en Cristo y en la Iglesia. No la situamos al final, como si se tratara de reconocerle el valor de medio para la vida espiritual, que también lo tiene e importante, ni tampoco al principio para que sirviera de ambientación. Su lugar es el corazón de la identidad cristiana. Oramos como somos. De nuestro ser en Cristo, de nuestro ser en la Iglesia, y dentro de nuestro sustrato psico-físico y de nuestra realidad histórica, surge la oración del cristiano. Nos corresponde ahora cultivarla.

[65] RAGUIN, Y. M., o.c., 42.
[66] RUIZ SALVADOR, F., o.c., 337.



CAPÍTULO VII

LLAMADOS A VIVIR LA VIDA CRISTIANA EN PLENITUD

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., «Perfection chrétienne», en *DSp* 12, 1074-1156; ARZUBIALDE, S. G., *Theologia spiritualis,* 65-82; ANCILLI, E., «Santidad cristiana», en *DE,* 346-355; GALILEA, S., «El seguimiento de Cristo», en *Religiosidad popular y pastoral* (Madrid 1980), 241-327; GUERRA, A., «Llamada universal a la santidad en el Vaticano II», en *Manresa* 60 (1988) 63-82; JEREMIAS, J., «Vida de discipulado», en su obra *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1974), 239-269; MATURA, TH., *Seguir a Jesús* (Santander 1984); RUIZ SALVADOR, F., *Caminos del Espíritu,* 243-285; SCHNACKENBURG, R., «La llamada al seguimiento», en su obra *El mensaje moral del Nuevo Testamento* I (Barcelona 1989), 65-78; SCHULZ, A., «Imitación», en *CFT* II, 356-363.

El tema es obligado. No puede faltar en un manual de teología espiritual el estudio de un punto tan fundamental como es la llamada a vivir la vida cristiana en plenitud. Así lo han entendido hasta nuestros días los distintos tratados de espiritualidad al estudiar la santidad y la perfección cristiana [1]. Pero lo que parece tan obvio, no carece de dificultades, como las que presentamos a continuación.

a) *Una resistencia generalizada al planteamiento de la santidad y de la perfección cristiana*

Hablamos de esta resistencia en doble sentido: resistencia a acoger todo planteamiento que se nos haga de santidad y de perfección, y resistencia a plantear a los demás la santidad o la perfección cristiana. ¿Cuáles son las manifestaciones de dicha resistencia?

1) *El silencio de las publicaciones.* Este silencio resulta muy llamativo si tomamos como punto de referencia el concilio Vaticano II. Conocemos el relieve que tuvo en la Constitución LG el tema de

[1] Para conocer la importancia del tema hasta los años inmediatamente posteriores al Vaticano II pueden consultarse estas bibliografías generales: OLAZARAN, J., «Bibliografía sobre la santidad», en *Manresa* 36 (1964) 259-276; DE PABLO MAROTO, D., «La espiritualidad del concilio Vaticano II. Bibliografía fundamental», en *RevE* 34 (1975) 235-238.

la «Vocación a la santidad», al que se le dedicó el cap V, y el número abundante de trabajos que sobre la santidad se publicaron [2]

Pero al poco tiempo de un concilio llamado «concilio de la santidad» [3] se experimenta la resistencia a escribir sobre ésta [4], y el silencio prevalece hasta nuestros días Para captar el momento actual de las publicaciones, ofrecemos unos datos

Un puesto privilegiado de observación son las obras que se publican para conmemorar los 20 o 25 años del Concilio Vaticano II El Sínodo del '85 lo trata expresamente [5], pero el silencio de las publicaciones es grande, se desconoce el tema. Llama la atención que falten en las publicaciones datos que indiquen alguna sensibilidad a favor de lo que fue importante en la celebración del Concilio [6]

El lugar obligado para tratar el tema son los diccionarios de teología, de espiritualidad y de moral, y los tratados de espiritualidad El tratamiento que se hace de la santidad (o perfección) es muy desigual hay algunos estudios muy trabajados, no falta quien solamente deja constancia del tema, y existen ausencias que no pasan desapercibidas [7]

[2] Entre los numerosos trabajos que se publicaron, citamos CAPRILE, G , *Saggio di bibliografia sul Concilio Vaticano II* (Roma 1963 1964), COHOIS, P , «L'enseignement de Vatican II sur la saintete», en AA VV , *Saint d hier et saintete d aujourd'hui* (Paris 1966), DE PABLO MAROTO, D , a c , IPARRAGUIRRE, I , «Naturaleza de la santidad y medios para conseguirla», en BARAUNA, G , *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona 1966), 1073-1088, LABOURDETTE, M , «La santidad, vocacion de todos los miembros de la Iglesia», en BARAUNA, G , o c , 1061-1072, PHILIPS, G , *L Eglise et son mystere au II Concile du Vatican Histoire texte et commentaire de la Constitution «Lumen Gentium»* (Paris-Tournai 1966), 63-159, RENWART, L -FISH, J M , «La saintete du peuple de Dieu Presentation de quelques publications recentes a la lumiere de Vatican II», en *NRTh* 87 (1965) 1023-1046, 88 (1966) 14-40

[3] Cf RUIZ SALVADOR, F , o c , 246

[4] No deja de ser significativo el comienzo de este articulo en el año 1975 «Y a esta altura podemos expresar el temor de que el tema de la santidad en el Vaticano II no resulte ni de interes ni atractivo No deja de ser triste, pero parece tambien ser una realidad Sin embargo, tampoco queremos renunciar a expresar la esperanza de que pueda ser de otra manera» CORDOBES, J M , «Santidad y Concilio Vaticano II», en *RevE* 34 (1975) 149

[5] «Relacion final del Sinodo '85», II, 4, en *Ecclesia* 45 (1985) 1557

[6] Las obras de ALBERIGO, G-JOSSUA, J P (eds), *La reception de Vatican II* (Paris 1985), LATOURELLE, R (ed), *Vaticano II Balance y perspectivas Veinticinco años despues* (Salamanca 1989), y las revistas que dedicaron un numero monografico a celebrar los 20 años del Concilio, como *Iglesia Viva* 120 (1985) 517 637, *Lumen* 35 (1986) 3 358, *Mision Abierta* 78 (1985) 147-264, *Sal Terrae* 73 (1985) 427-490, *Razon y Fe* 211 (1985) 339 475, no tienen ninguna referencia especial al tema

[7] Relacion de los Diccionarios No tratan el tema *DTDC DTI NDL NDMC NDT* Tratan el tema *CFP* 916-925, *DE* 346-355, *DSp* 12, 1074-1156, 14, 184 194, *DTD* 645-647, *DTVC* 1295 1310, *NDE* 1242-1254, *NDM* 1651-1661

Relacion de tratados de espiritualidad No tratan directamente el tema ESPEJA, J , o c , GOFFI, T , *La experiencia espiritual hoy* (Salamanca 1987), GOZZELINO, G , o c , WEISMAYER, J , o c , lo tratan muy brevemente BERNARD, CH A , o c , 84-85, FERLAY,

El observatorio más completo está en las revistas de teología y de espiritualidad para saber si el tema se trata, con qué insistencia se hace y cuál es su orientación Los resultados que nos dan la consulta de los elencos bibliográficos especializados [8] y la propia observación directa son que hay un número muy reducido de títulos que abordan directamente los temas de la santidad y de la perfección cristiana

El silencio de las publicaciones sobre la santidad y la llamada a ella ha sido y lo es en la actualidad un hecho muy real, y en medio de la sorpresa salta la pregunta· ¿Cómo se entiende que el planteamiento de santidad hecho por el Vaticano II, tan valorado por su enraizamiento en el misterio de la Iglesia Pueblo de Dios movido por el Espíritu, haya sufrido el obscurecimiento y el abandono del que somos testigos?

2) *La sospecha ante los términos «santidad» y «perfección»* Para todos es muy conocido cómo en los años posteriores al concilio irrumpe una nueva mentalidad caracterizada por la secularización y por la historicidad. Es determinante la incidencia que tiene en la concepción de la persona humana y en su quehacer intramundano

Es comprensible que en este contexto la santidad caiga bajo sospecha [9] Se la acusa de irreal y descontextuada, alejada de la realidad de la vida, centrada en uno mismo, alimentadora de megalomanías, contraria al desarrollo autonomico de la persona, inservible para la mentalidad actual La misma palabra indica una nocion estática y evoca una espiritualidad del pasado, para el hombre de hoy, no tiene otro sentido que la referencia a las beatificaciones y a las canonizaciones.

3) *Ausencia de un planteamiento de santidad o de perfeccion en la formacion y en el seguimiento posterior* Si las resistencias han sido y son reales, se comprende que no esté muy presente el planteamiento de santidad en el contexto actual de la vida cristiana A título de ejemplo preguntamos por estas situaciones concretas ¿El planteamiento de la perfección o de la santidad está presente en los primeros pasos de un proceso vocacional? ¿La pastoral de la atención espiritual de la persona cristiana adulta cuenta hoy con la llamada a la santidad o a la perfección?

PH , o c , 139-141, SECONDIN, B -GOFFI, T (eds), *Corso di spiritualita* 587-589 Tratan el tema ARZUBIALDE, S G , o c , 65-82, CASALDALIGA, P VIGIL, J M , o c , 244-251, RIVERA, J IRABURU, J M , o c , 383-417, RUIZ SALVADOR, F , o c , 243-285

[8] Cf *Bibliographia Internationalis Spiritualitatis* (Roma), *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (Louvain)

[9] Cf TORREL, J P , *Saintete inutile? L homme dans le miroir de Dieu* (Paris 1971), RUIZ SALVADOR, F , o c , 243-244

b) *¿Existe la demanda?*

No es nada fácil plantear un camino de perfección y de santidad con sus exigencias a la persona que no sienta su urgencia. Y, por el contrario, cuando se percibe en los demás una sensibilidad fuerte y exigente por la santidad y la perfección, surge sin más la necesidad de elaborar unos planteamientos doctrinales y de ofrecer un acompañamiento con unos medios concretos.

¿Existen la sensibilidad y la aspiración interior por la santidad, por la vida en Cristo en plenitud? Sin prejuzgar la respuesta, y reconociendo que tampoco hoy falta la respuesta de una vida en Cristo en plenitud, como nos lo testimonian tantas vidas cristianas ejemplares [10], nos referimos a unas situaciones muy concretas:

1) Es verdad que el cap. V de la LG del Vaticano II, titulado «Vocación universal de la santidad», fue recibido en el aula conciliar con intervenciones alborozadas y tuvo una gran acogida en toda la Iglesia [11]. Pero no es suficiente. No basta con que la formulación doctrinal de la santidad no excluya a nadie e invite a todos porque es propia de todos. El que sea para todos no quiere decir que sin más todos la tengan. Es muy fácil quedarse en la mera complacencia de una vocación compartida a la santidad sin ninguna urgencia personal concreta. Se necesita marcar el camino y seguirlo.

2) No pueden pasarse por alto los diversos planteamientos de vida cristiana que se hacen actualmente. Como es normal, ningún planteamiento excluye la santidad; pero ¿la cultivan? Para responder a esta pregunta, debemos contar con que los estilos de vida cristiana tienen momentos de configuración y momentos de intensificación; y la santidad, aunque debe estar presente en todo el proceso de la vida cristiana, tiene mayor presencia en el momento de la intensificación, el cual quizás no sea el más frecuente en nuestros días. Y surgen las preguntas: ¿Se presenta en cada uno de los planteamientos de vida cristiana lo que es vivir la vida en Cristo en plenitud? ¿Con qué criterio se plantea y se vive la santidad?

Como presupuesto inicial hay que reconocer que a cada planteamiento de vida cristiana le corresponde su planteamiento de santidad. La santidad va a depender del planteamiento que se haga del ser cristiano [12].

[10] Cf. PEYROUS, B., «La sainteté dans l'Église depuis Vatican II», en *NRTh* 107 (1985) 641-657.

[11] Cf. CORDOBES, J. M., a.c., 155; K. RAHNER, en su artículo *Über die evangelischen Räte,* en *GuL* 37 (1964) 17-37, valora elogiosamente este capítulo considerándolo como un fenómeno sorprendente, como un suceso prodigioso en la historia de la Iglesia y de la conciencia cristiana; a quien le replica GRANERO, J. M., «El Pueblo de Dios y la santidad», en *Manresa* 36 (1964) 101-124.

[12] La diversa sensibilidad que existe dentro de la misma Iglesia hacia la santidad

3) Hay una tercera situación: la de una presentación quizás exigente y hasta radical de la vida cristiana, pero recortada, sin abarcarla en toda su riqueza. Ese recorte o esa reducción pueden estar presentes en la orientación y en el acompañamiento de las personas a lo largo de todo el proceso de su vida: en la educación inicial, en el planteamiento vocacional, en la madurez de la vida según su vocación y también en la etapa de plenitud.

Después de señalar esta serie de dificultades, vemos que por encima está la llamada a vivir en plenitud la vida en Cristo, que no podemos silenciar. Surgen las preguntas: ¿Tiene sentido su planteamiento? ¿Cómo debe hacerse?

I. EL PLANTEAMIENTO DE LA LLAMADA A LA PLENITUD DE LA VIDA CRISTIANA. SU FUNDAMENTACION

El objetivo de esta reflexión es responder a la necesidad que hay actualmente de plantear de forma explícita la llamada a la plenitud de la vida cristiana. Porque partimos de que se necesita con urgencia que haya planteamientos completos y recios de la vida cristiana en plenitud, por eso buscamos ahora la fundamentación de dichos planteamientos.

1. El crecimiento de la vida cristiana: crecer en Cristo

No vamos a repetir lo que es la vida cristiana [13]; ahora, sobre lo ya estudiado, nos interesa subrayar cómo el crecimiento ha de estar presente en la misma vida cristiana. La vida sin crecimiento es una contradicción.

a) *Vida cristiana y crecimiento*

Partimos de algo muy conocido y tratado a lo largo de estas páginas, pero novedoso y estremecedor cada vez que lo recordamos: el cristiano «está en Cristo» (2 Cor 5,17), es «un hombre en Cristo» (2 Cor 12,2) por la participación de la Pascua, y «vive en Cristo» (1 Cor 1,9; 1 Jn 4,9; Rom 6,8; 2 Tim 2,11): con El padece (Rom

aparece con motivo de las beatificaciones y canonizaciones actuales que llegan más a los fieles cristianos. Corresponde a la teología espiritual estudiar las reacciones que suscitan, porque manifiestan las distintas concepciones de santidad y de vida cristiana que de hecho aparecen dentro de la Iglesia.

[13] Cf. supra cap. III y IV.

8,17), muere (2 Tim 2,11; Rom 6,3.5-8), es crucificado (Gál 2,20; Rom 6,6), es sepultado (Rom 6,4; Col 2,12), es vivificado (Ef 2,5; Col 2,13), es resucitado (Ef 2,6; Col 3,1), es heredero (Rom 8,17), es glorificado (Rom 8,17), está sentado en los cielos (Ef 2,6) y reina con él (2 Tim 2,12).

Esta es la grata realidad de nueva criatura en Cristo que se nos da ya en el bautismo. ¿Cabe un crecimiento de quien tiene esta vida en Cristo? Parece que no. Además, se llama santidad al punto de partida y al punto de llegada: «Habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6,11), «Procurad la paz con todos y la santidad, sin la cual nadie verá al Señor» (Heb 12,14). ¿Entre un momento y otro, el punto de partida y el punto de llegada, no cambia nada?

Pero la vida cristiana, desde cualquier punto que la miremos, tiene delante unos horizontes ilimitados; está siempre en camino. Vivir la vida filial y la vida fraterna en Jesús, la entrega total a los hombres, la unión con Dios, incluyen una relación que debe ir a más. Es la experiencia del «ya y todavía no» en la vida cristiana.

El crecimiento del cristiano no se explica por la sola atracción que tiene el hombre hacia el futuro, hacia la plenitud; cuenta con un factor de importancia capital: la gracia recibida, la santificación operada en el bautismo. Esta vida nueva es la que impulsa, la que actúa desde dentro, porque lleva en su naturaleza la expansión hasta la consumación total en Dios después de la muerte. Así se explica que la santidad personal, aun cuando lograra en cada momento la cota más alta, tendría que renovarse en el siguiente, porque lo anterior no bastaba [14]. La santidad que se vive en cada momento de la vida siempre estará en referencia con la plenitud a la que está constitutivamente orientada.

De lo que acabamos de afirmar surge una exigente conclusión: el crecimiento de la vida cristiana es una realidad que se nos impone moralmente a los bautizados; es decir, estamos obligados a atenderla. No es posible ser cristiano y no aceptar las leyes de su crecimiento.

[14] Cf. RUIZ SALVADOR, F., o.c., 458-460; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios*, 390, presenta la gracia en su pulsión escatológica: «Ella es ya el *fin incoado* o, como decían los medievales, *inchoatio gloriae*», y cita la frase del cardenal Newman «la gracia es la gloria en el exilio; la gloria es la gracia en el hogar».

b) *Un crecimiento integral en Cristo*

Nos encontramos ante un punto de gran importancia en la vida cristiana: su crecimiento integral. La profunda realidad que supone el ser criatura nueva en Cristo debe configurar gradualmente toda la persona del cristiano; todo en la persona —sentimiento, voluntad, pensamiento, criterios, hasta el inconsciente— queda bajo su influjo [15]. No pueden separarse la santidad ontológica que se nos da en el bautismo por la incorporación a Cristo y la vida moral en la persona cristiana, sino, más bien, se necesitan mutuamente hasta llegar a la unidad integral del hombre *perfecto,* en contraposición al todavía *niño,* según la terminología de san Pablo (Ef 4,11-16; 1 Cor 13, 9-11; Col 1,28; 1 Cor 2,6; Heb 5,12-14).

La conducta moral está tan estrechamente unida a la santificación realizada por la incorporación sacramental a Cristo que los mismos términos empleados en tiempo pasado como de algo logrado, son empleados en imperativo como de algo que todavía ha de obtenerse [16]. «Os habéis revestido de Cristo» (Gál 3,27), «revestios más bien del Señor Jesucristo» (Rom 13,14); «el que está en Cristo es nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo» (1 Cor 5,17), «revestios del Hombre Nuevo» (Ef 4,24); «nuestro hombre viejo fue crucificado con él» (Rom 6,6), «despojaos del hombre viejo» (Ef 4,22).

Está claro que la santidad moral del creyente no puede entenderse como un mero perfeccionamiento ético de la persona sin ninguna relación con lo que supone el «estar en Cristo», «ser en Cristo», propio de la participación de la Pascua. Sabemos que el dato radical del cristiano es ser en Cristo hijo y hermano, y que el comportamiento tiene que ser consecuente a su ser en Cristo hasta llegar a la unidad de vida y de persona, como lo reflejan estas expresiones de san Pablo: «Y no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20), «pues para mí la vida es Cristo» (Ef 1,21). Desde esta clave se comprende la insistencia con que en el Nuevo Testamento se presenta la imitación a Cristo (Mt 10,38; 16,24; Jn 13,15; 15,12-14; 1 Pe 2,21; 1 Jn 3,16).

Conviene recordar que también este crecimiento integral en Cristo tiene delante una tarea inagotable y un horizonte ilimitado. Si hablamos de amor total y de amistad con Dios, de la armonía del hombre en plenitud, de unión con Dios, nunca se llega al final; y en este

[15] Cf. MENDIZABAL, L., «La vida espiritual como participación progresiva de la Resurrección de Cristo», en *Gr* 39 (1958) 494-524; RUIZ SALVADOR, F., «Hacerse personalmente adultos en Cristo», en AA.VV., *Problemas y perspectivas de espiritualidad* (Salamanca 1986), 295-321.

[16] SOLANO, J., «Naturaleza de la santidad», en *Manresa* 36 (1964) 133.

camino de crecimiento aparece como necesaria la perspectiva escatológica de la perfección cristiana: su término será la gloria.

c) *La dimensión eclesial del crecimiento cristiano*

Si subrayamos en este momento la dimensión eclesial del crecimiento cristiano lo hacemos por un doble motivo: por imperativo teológico, ya que no pueden entenderse ni la persona cristiana ni su santidad al margen de la Iglesia, y para denunciar el peligro de individualismo que existe en la vida cristiana.

1) Desde la eclesiología del Vaticano II es fácil establecer la relación que hay entre la vida cristiana y su crecimiento y la vida de la Iglesia.

Llamamos la atención sobre la *santidad eclesial*. La santidad de la Iglesia está expresamente afirmada por el Vaticano II:

> «La Iglesia creemos que es indefectiblemente santa, pues Cristo, el Hijo de Dios, quien con el Padre y el Espíritu Santo es proclamado "el único santo" (1 Tes 5,19; 1 Jn 4,1), amó a la Iglesia como a su esposa, entregándose a sí mismo por ella para santificarla (Ef 5,25-26), la unió a sí como su propio cuerpo y la enriqueció con el don del Espíritu Santo para gloria de Dios» (LG 39).

El sínodo del '85 presenta la misma realidad, aunque desde una perspectiva distinta:

> «Porque la Iglesia es un misterio en Cristo debe ser considerada como signo e instrumento de santidad» [17].

De una forma o de otra, la santidad de la Iglesia aparece como *don* de Cristo [18].

Y dentro de esta Iglesia debe concebirse al cristiano (LG 9) como miembro suyo, cuya santidad es santidad de la Iglesia:

> «Esta santidad de la Iglesia se manifiesta incesantemente y se debe manifestar en los frutos de gracia que el Espíritu produce en los fieles» (LG 39).

Nos fijamos también en la *eclesialidad de la santidad*. Todos tenemos la experiencia de que el bien que hace un miembro tiene una resonancia en la comunidad. Y, en nuestro caso, podemos afirmar abiertamente que la santidad del cristiano tiene una incidencia

[17] «Relación final del Sínodo '85», II, 4, en *Ecclesia* 45 (1985) 1557.
[18] Cf. CONGAR, Y. M., «La Iglesia es santa», en *MySal* IV/1, 472-491.

clara en la comunidad eclesial. Pero para su explicación no basta el mero recurso a las leyes sociológicas, sino que es necesario contar con la *comunión* de todos los miembros con Cristo. Por todo ello, y en este momento en el que la Iglesia está necesitada de credibilidad, es importante subrayar con fuerza la eclesialidad de la santidad.

2) El segundo motivo —la denuncia del peligro de un individualismo en la vida cristiana— se ha cumplido con lo que acabamos de decir, al afirmar que la relación del cristiano con la comunidad es esencial.

d) *El Espíritu y el crecimiento de la vida cristiana*

El Espíritu no está ajeno al crecimiento de la vida cristiana. Según la Escritura, el Espíritu acompaña al cristiano en una amplia gama de situaciones; nos limitamos a señalar los aspectos más significativos [19].

1) Si el Espíritu está presente en el crecimiento de la vida cristiana es porque está en su origen. El cristiano nace a la vida divina por el bautismo «del agua y del Espíritu» (Jn 3,5); en él «habita el Espíritu de Dios» (Rom 8,9; 1 Cor 3,16; 2 Tim 1,14) y él mismo es templo del Espíritu Santo (1 Cor 3,16-17; 6,19; Ef 2,22). El Espíritu es el gran «don» que Dios hace al creyente (Jn 3,14; 7,39; Rom 5,5; 2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,13-14).

2) La presencia del Espíritu en el crecimiento de la vida cristiana está garantizada desde el momento en que es presentado como Aquel que *guía* al cristiano: «En efecto, todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios» (Rom 8,14); «Si sois conducidos por el Espíritu, no estáis bajo la ley» (Gál 5,18).

3) En la vida cristiana hay un punto de desarrollo muy importante y que guarda relación con la «perfección» cristiana: la gnosis, el conocimiento más profundo de Jesucristo, la sabiduría divina. San Pablo afirma en un texto precioso que esa sabiduría, que es de la que él hablaba «entre los perfectos», nos la reveló Dios por el Espíritu (1 Cor 2,6-16; cf. Jn 14,26; 16,12-15).

4) La característica del cristiano es la caridad, que le supone horizontes insospechados en la relación con Dios y en la relación con el hombre. Y todo se debe a que «el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5,5).

[19] Cf. QUERALT, A., *Aspetti pneumatologici della spiritualità cristiana, II. Lo Spirito Santo nel Nuovo Testamento* (ad usu degli studenti) (Roma 1992).

5) En el desarrollo de la vida no puede olvidarse la libertad. El cambio fuerte operado en el cristiano consiste en ser libre en la casa del Padre, porque «ya no es esclavo sino hijo» (Gál 4,7). La diferencia radical está en que el creyente obra en virtud del Espíritu, que es algo interno para él y que le asegura su autodeterminación amorosa hacia lo que es la voluntad de Dios. San Pablo habla de la «ley del Espíritu» (Rom 8,2), desde donde se entiende la libertad del Espíritu y el rechazo de otro tipo de libertad· «Porque, hermanos, habéis sido llamados a la libertad, sólo que no toméis de esa libertad pretexto para la carne» (Gál 5,13).

6) La presencia activa del Espíritu en el cristiano se conoce por los frutos. San Pablo presenta los frutos en el actuar del cristiano como criterio de discernimiento para saber cuándo se actúa bajo el Espíritu; después de indicar cuáles son las obras de la carne, señala.

> «En cambio el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí, contra tales cosas no hay ley pues los que son de Cristo Jesús, han crucificado la carne con sus pasiones y sus apetencias Si vivimos segun el Espíritu, obremos también segun el Espíritu» (Gal 5,22-25)

7) El Espíritu, que está al comienzo de la vida cristiana, nos acompaña, también, al final de nuestros días·

> «Y si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará tambien la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros» (Rom 8,11)

La observación-resumen que surge espontáneamente ante esta panorámica de textos es la siguiente: la vida cristiana se entiende desde el Espíritu, y sólo se vive en el Espíritu Todas las dimensiones de la vida cristiana están acompañadas y dirigidas por el Espíritu Según esto, la presencia del Espíritu es llamada y garantía del crecimiento cristiano hasta su plenitud.

e) *El crecimiento en la vocación*

Son muchos los puntos que pueden estudiarse acerca de la vocación [20], pero nos centramos en el crecimiento de la vocación cristia-

[20] Cf AA VV , *Psychological structure and vocation* (Dublin 1978), BERZOSA, R , *El camino de la vocacion cristiana* (Estella 1991), FAVALE, A , *Vocacion comun y vocaciones especificas Aspectos biblicos teologicos y psico-pedagogico-pastorales* (Roma 1984), LEGASSE, S , «Vocation», en *DSp* 16, 1082-1092, MARTINI, C M -VAN HOYE, A , *La llamada en la Biblia* (Madrid 1983)

na, y nos preguntamos si el crecimiento con su dinamismo es esencial a toda vocación o si por el contrario la vocación puede entenderse dentro de un estacionamiento calculado y dominado por uno mismo.

1) *La vocación como seguimiento* Aunque toda vocación tenga la misión como su razón de ser —se es llamado para una finalidad concreta—, siempre incluye como estilo de vida el seguimiento a Jesús o la vida compartida con El. Es lo primero que aparece en la vida de los primeros discípulos porque son llamados para ser enviados son llamados a vivir con El «Venid conmigo, y os haré pescadores de hombres» (Mt 4,19). Así se presenta la institución de los Doce: «Instituyó Doce, para que estuvieran con él, y para enviarlos a predicar» (Mc 3,14). El mismo criterio de haber compartido la vida con Jesús está presente en la elección del sustituto de Judas. «Conviene, pues, que de entre los hombres que anduvieron con nosotros todo el tiempo que el señor Jesús convivió con nosotros, a partir del bautismo de Juan hasta el día en que nos fue llevado, uno de ellos sea constituido testigo con nosotros de su resurrección» (Hech 1,21-22)

En muchos de los textos que narran la vocación, la palabra de llamada es *«Sígueme»* (Mc 2,14; Lc 5,27, 9,59, 18,22, Jn 21,19-22). Y en la historia de la espiritualidad cristiana ha sido muy común entender el camino espiritual como un seguimiento a Cristo en formas de vida muy concretas [21]. En la espiritualidad actual el término *seguimiento* ha tenido un lugar de favor, de tal forma que se ha usado para explicar todo lo relacionado con una vida vocacionada: la entrada al noviciado y al seminario, los votos, la ordenación sacerdotal, la profesión perpetua, las bodas de plata y de oro sacerdotales y religiosas. El recurso ha resultado un tanto abusivo con el peligro consecuente de un reduccionismo. Pero este interés respondió a la preocupación que existía de una verificación de la espiritualidad; y se consideró que el seguimiento real a Jesús es la verificación de toda auténtica espiritualidad [22].

En Jesús, la llamada a su seguimiento no prevé límites de exigencia o de tiempo es una llamada a compartir su vida con éxitos y con fracasos, y hasta el final Así termina el diálogo de Jesús resucitado con Pedro· «Con esto indicaba la clase de muerte con que iba a glorificar a Dios. Dicho esto, añadió: Sígueme» (Jn 21,19).

[21] Cf AA VV, «Seguimiento», en *Diccionario teologico del N T* IV, 172-186, ARZUBIALDE, S G, o c, 241-242, SCHILLEBEECKX, E, *La Historia de un Viviente* (Madrid 1981), 198-208, SCHNACKENBURG, R, «La llamada al seguimiento», en su obra *El mensaje moral del Nuevo Testamento* I (Barcelona 1989), 65-76

[22] Cf GALILEA, S, a c, SOBRINO, J, «Seguimiento», en *CFP* 936-943

La conclusión es obvia: si la vocación incluye la llamada al seguimiento de Jesús, el compartir la vida de Jesús es compartirla en lo que es. La vocación supone un seguimiento progresivo con la novedad del compartir la vida de Jesús cada día. El dinamismo vocacional parte del dinamismo de la vida de Jesús que él comparte con nosotros. Lo extraordinario de la vocación es la persona de Jesús que se nos da. Y lo más contrario a la vocación es el seguimiento calculado desde los propios intereses.

2) *El discipulado.* Es un elemento que no puede olvidarse en la vida cristiana ni tampoco en la vocación cristiana [23]; y si el discipulado es esencial a la vida cristiana, no se dejará nunca de ser discípulo. El cristiano es siempre discípulo.

Conviene recordar que Jesús a los que llama los hace discípulos, los envía como discípulos, les pide que no se dejen llamar maestros (Mt 23,8) y les recuerda que «cuando hayáis hecho todo lo que os fue mandado, decid: Somos siervos inútiles, hemos hecho lo que debíamos hacer» (Lc 17,10).

Si buscamos la fundamentación del *discipulado permanente,* nos encontramos con estas bases:

a) La mediación de Jesús es absoluta [24]. El carácter absoluto de la mediación de Cristo aparece tanto en el ser del cristiano, que es nueva criatura en Jesús (2 Cor 5,17), como en su actuar (Jn 14,6; 15,5; Col 3,17) y hasta en la oración, que debe hacerse en su nombre (Jn 14,13; 15,16; 16,24-26).

b) El ministerio eclesial. Conocemos la definición de la Iglesia como sacramento (LG 1; 9; 48; GS 42; 45; SC 5; AG 1; 5); ahora bien, en la sacramentalidad de la Iglesia debe situarse todo su ministerio. Si aceptamos la sacramentalidad del ministerio, se nos pedirá la transparencia de nuestra apertura a Cristo, porque es El a quien remitimos y es El quien actúa en el ministerio que realizamos. Según esto, el ejercicio de todo ministerio en la Iglesia está presuponiendo permanentemente un discipulado.

Lo que acabamos de afirmar de todo ministerio eclesial tiene una directa y profunda aplicación al ministerio ordenado [25].

[23] Cf. JEREMIAS, J., o.c.; LOEW, J., *Seréis mis discípulos* (Madrid 1978); MORENO JIMENEZ, R. M., *El discípulo de Jesús* (Madrid 1971); PESCE, M., *Discepolato gesuano e discepolato rabbinico. Problemi e prospettive della comparazione,* en W. HAASE (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt* II (Berlin-New York 1982), 350-389; SCHULZ, A., *Discípulos del Señor* (Barcelona 1967).

[24] Cf. VANHOYE, A., *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo* (Salamanca 1984), 231.244.319-320.

[25] Cf. JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis,* 13-16: AAS 84 (1992) 677-682 *(Ecclesia* 52 [1992] 631-632).

c) La necesidad de la formación permanente integral. Desde puntos de vista muy diversos se está viendo con urgencia la necesidad de un nuevo planteamiento de formación que incluya la formación permanente integral [26]. Es normal que ante un nuevo planteamiento de formación aparezcan dificultades y surjan mútiples resistencias; pero las necesidades de todo tipo —humano, espiritual y pastoral— lo reclaman.

En este contexto es fácil comprender que no es posible una formación permanente integral sin un espíritu permanente de discípulo. Y hay que contar con este principio: no se deja nunca de ser discípulo de Jesús.

En resumen: si el crecimiento de la vida cristiana es un hecho incontrovertible, y tanto el seguimiento de Jesús como el discipulado no admiten ni pararse ni volver atrás, tenemos la base para afirmar que urge presentar la llamada a la plenitud de la vida cristiana.

2. La llamada a la plenitud de la vida cristiana

a) *La llamada en el Vaticano II*

Aunque hemos hablado ya del silencio que siguió al Vaticano II sobre la llamada a la santidad, sin embargo el planteamiento fue hecho y ahí está. Veamos esquemáticamente su preparación y su formulación [27].

1) *El capítulo V de la LG.* Su título es: «Universal vocación a la santidad en la Iglesia». El esquema sobre la Iglesia que fue presentado en diciembre de 1962 es muy distinto al aprobado en el otoño de 1964. Este capítulo dedicado a la vocación a la santidad no entraba dentro de los planes iniciales del esquema.

Aunque siempre se había afirmado que la santidad en la Iglesia es vocación de todos y que no es privativa de unos pocos, sin embargo esta doctrina no había alcanzado la claridad deseada [28].

[26] Este tema referido a los sacerdotes ha sido estudiado con originalidad en la exhortación apostólica de Juan Pablo II *Pastores dabo vobis,* 70-81: AAS 84 (1992) 778-798 *(Ecclesia* 52 [1992] 664-673).

[27] Cf. las notas 1 y 2; ALVAREZ ROBLES, M. M., «Vocación universal a la santidad. Génesis y contenido del cap. V de la Constitución *Lumen Gentium»,* en *Studium Legionense* 29 (1988) 201-312; ID., «Líneas doctrinales del cap. V de la const. dogm. *Lumen Gentium»,* en *Studium Legionense* 30 (1989) 201-246; GUERRA, A., a.c.

[28] Cf. FINIANO DELLA, R. C., «Universale vocazione alla santità», en AA.VV., *La santità nella constituzione conciliare sulla Chiesa* (Roma 1966), 133-160; GALMES, L., «La llamada universal a la santidad», en *Teol. Esp.* 34 (1990) 317-339; HARING, B., «La vocation de tous à la perfection, trait fondamental de la morale chrétienne», en AA.VV., *Laïcs et vie chrétienne parfaite* (Roma 1963); MATURA, T., «De los consejos

En tiempo del Concilio existían fuertes movimientos de espiritualidad, también de espiritualidad seglar, que, sin duda alguna, influyeron para que se reconociera en la Constitución sobre la Iglesia la vocación de todos a la santidad Un nuevo planteamiento de la santidad se había abierto camino en la Iglesia

2) *El sentido de la «Vocación universal»* Los textos de la LG son claros, muy explícitos y ricos de contenido No utilizan siempre la misma terminología, varían en sus expresiones, conviene, pues, que recojamos los diversos matices que contienen

> «Los fieles todos, de cualquier condición y estado que sean, fortalecidos por tantos y tan poderosos medios, son llamados por Dios, cada uno por su camino, a la perfección de la santidad por la que el mismo Padre es perfecto» (11,3)
>
> «Por eso todos en la Iglesia, ya pertenezcan a la jerarquía, ya pertenezcan a la grey, son llamados a la santidad, según aquello del Apóstol *Porque esta es la voluntad de Dios vuestra santificación* (1 Tes 4,3, cf Ef 1,4)» (39,1)
>
> «Fluye de ahí la clara consecuencia de que todos los fieles, de cualquier estado o régimen de vida, son llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad, que es una forma de santidad que promueve aun en la sociedad terrena un nivel de vida más humano» (40,2)
>
> «Una misma es la santidad que cultivan en cualquier clase de vida y de profesión los que son guiados por el Espíritu de Dios y, obedeciendo a la voz del Padre, adorando a Dios y al Padre en espíritu y verdad, siguen a Cristo pobre, humilde y cargado con la cruz, para merecer la participación de su gloria» (41,1)
>
> «Quedan, pues, invitados y aun obligados todos los fieles cristianos a buscar la santidad y la perfección de su propio estado» (42,5)

Esta doctrina no resulta extraña la vemos muy fundamentada en el Nuevo Testamento (Mt 5,48, 22,37, 1 Cor 12,31, Ef 1,4, 4,13, Col 1,28, 1 Tes 4,3, 1 Pe 1,15-16) y en el magisterio de los Papas anteriores al Vaticano II [29]

Ante una formulación tan explícita y tan repetida de la vocación universal a la santidad no cabe otra actitud que la que se dio, que fue la de la aceptación Pero no faltó la actitud de sorpresa, desde la que se hicieron estas matizaciones [30]

de perfección al radicalismo evangélico», en GOFFI, T -SECONDIN, B (eds), *Problemas y perspectivas de espiritualidad* (Salamanca 1986), 325 347, RAHNER, K a c

[29] Cf PÍO XI, *Rerum omnium* AAS 15 (1923) 49, *Studiorum ducem* AAS 15 (1923) 312, *Casti Connubii* AAS (1930) 548 PÍO XII, *Provida Mater* AAS 39 (1947) 117, *Sacra Virginitas* AAS (1954) 179

[30] Cf GRANERO, J M , a c , MENDIZABAL, L , «Vocación universal a la santidad»,

No podia dudarse del sujeto *«todos* estan llamados a la santidad», pero si se podia matizar el termino *santidad* ¿Que se entiende por santidad a la que todos estan llamados? ¿Es la misma para todos? [31] La duda tenia una razon de ser el temor a que en aras de la universalidad de la vocacion se rebajaran las exigencias de la santidad Desde la duda surge la pregunta Con el planteamiento de la vocacion universal, ¿se urge la superacion del cristiano o, mas bien, la santidad se hace patrimonio de todos a costa de quitarle exigencias?

Conclusion la llamada de todos a la plenitud de vida cristiana hecha por el Vaticano II es un hecho real que tiene hoy su actualidad y que debe potenciarse El planteamiento cercano y estimulante de esta llamada puede paliar la inclinacion a una acomodada vida cristiana y a rebajar sus exigencias El fallo no esta en el hecho de la formulación de la vocacion universal a la santidad, sino en que no se hagan la llamada personal y la colectiva con todas sus exigencias

b) *La llamada, ¿de quien?*

Una vez planteada la existencia de la llamada a la plenitud de vida cristiana, surge la cuestion de quién llama y cómo llama Prestamos atencion a estos datos

1) Suele ser frecuente la opinion de hacer coincidir la llamada a la perfección con la llamada a la vida cristiana Se parte de que la vida cristiana está orientada a su perfección, y consecuentemente se acepta que la tendencia a la perfección sea una explicitación de la fuerza vital del cristianismo [32] Pero, aun aceptando la explicacion dada, ¿se puede decir que la llamada a la perfección no es otra que la llamada a la vida cristiana? ¿No existe una llamada dentro de la misma vida que tiende a su perfección? Es importante descubrir esa llamada en la misma vida cristiana

2) No podemos dejar de presentar lo que es la vida cristiana desde la relacionalidad que implica el «ser en Cristo» Es la forma

en *Manresa* 36 (1964) 149-168, SEGOVIA, S , «El problema de la vocacion a la santidad y su caracter obligatorio en la tradicion de la Iglesia», en *Manresa* 36 (1964) 169-180

[31] MENDIZABAL, L , en el articulo citado distingue *santidad heroica* para la que «no puede afirmarse con fundamento una vocacion universal», *santidad fundamental del cristiano santidad formal perfeccion de madurez* y *perfeccion de discipulado corporal* para la que «en la Iglesia se habla propisimamente de vocacion a ella, que es especial y no universal»

[32] En este punto pueden coincidir la vision tradicional, segun la cual la perfeccion esta virtualmente presente en la gracia santificante, y la vision mas actual de la perfeccion planteada desde el dinamismo de una santificacion ya operada Cf RUIZ SALVADOR, F , o c , 458

de entender realmente el ser del cristiano. Vivir la relación de hijo en Jesús y vivir la relación de hermano en Jesús de forma permanente y progresiva no puede entenderse sin la invitación gratuita siempre presente del Señor. De una forma o de otra se percibirá el «entremos más adentro en la espesura» de san Juan de la Cruz.

3) Es muy difícil entender el papel tan fundamental que tiene el Espíritu Santo en la vida y en el crecimiento del cristiano, como hemos visto más arriba, si le retiramos su actuación directa en las personas. El mero hecho de que el cristiano es *guiado* (Rom 8,14; Gál 5,18) por el Espíritu está suponiendo su intervención en la persona. La actuación del Espíritu por medio de las «inspiraciones» es una doctrina muy común [33]. La abundante literatura sobre el discernimiento de los espíritus descansa en la actuación del Espíritu [34]. Por caminos distintos se llega a la misma conclusión de que la llamada del Espíritu es una grata realidad.

4) Tampoco podemos olvidar la llamada de la Iglesia. Ya hemos visto cómo la santidad de la Iglesia es un don de Cristo, y cómo *en la Iglesia* todos son llamados a la santidad (LG 39). Debe tenerse muy en cuenta la mediación de la Iglesia en la llamada a la plenitud de la vida cristiana.

II. POSIBLES PLANTEAMIENTOS DEL IDEAL CRISTIANO

En este nuevo paso nos preguntamos por la forma de presentar la plenitud de la vida cristiana como el ideal cristiano. Se comprende que, ante la variedad de elementos que integran la vida cristiana y ante la diversidad de situaciones en las que el cristiano puede encontrarse, se dé un amplio pluralismo en el momento de presentar ese ideal. Con todo, las diferencias están más bien en los acentos, porque en la práctica cada una de las expresiones incluye todos los aspectos esenciales de la vida cristiana.

[33] Cf DE GUIBERT, J , *Teologia spiritualis ascetica et mystica*, 119-129; BERNARD, CH A., *Teologia spirituale*, 378-403. Citamos este texto de RUIZ SALVADOR, F , o c , 499-500 «Inspiraciones Es el modo en que más ordinariamente se ejerce y se manifiesta la acción continua del Espíritu Santo en la obra de santificación Las inspiraciones son gracias actuales o auxilios pasajeros que elevan la acción del hombre al orden sobrenatural y sanan las flaquezas e insuficiencias de la naturaleza humana para moverse en ese orden. Acompañan a todo acto sobrenatural. Al presente, me refiero a las inspiraciones que vienen sobre una vida de gracia y fidelidad habitual, impulsando y dirigiendo el crecimiento. Cuanto más crece la gracia, se hacen mas prolongadas e intensas Hasta convertirse en una especie de "inspiración continua", que sería la guía habitual del Espíritu Santo».

[34] Cf BERNARD, CH A., o c., 383-403, trata ampliamente el tema del discernimiento.

1. Santidad

El término *santidad* ha sido largamente usado en la tradición teológica y espiritual y sigue siendo actualmente una expresión frecuente para presentar el ideal cristiano [35].

a) *Expresión bíblica*

Son numerosos los textos de la Escritura que tratan la santidad; nos limitamos a presentar un esquema muy escueto de los puntos más significativos:

En el A. Testamento aparece repetida esta afirmación: *«Dios es santo»* (Sal 98,3; Lev 11,44; 19,2; 20,26; 21,8; Is 40,25).

En el N. Testamento contamos con estas afirmaciones: 1) El Padre es llamado «santo» por Cristo (Jn 17,11). 2) Cristo es llamado «el Santo de Dios» (Lc 4,34) y es anunciado como «santo»: «el que ha de nacer será santo» (Lc 1,35). 3) Al Espíritu se le llama «Santo» (Lc 3,22; 10,21). 4) El nuevo Pueblo es «santo» (1 Pe 2,9); las comunidades son «santas» (Rom 1,7; 15,25) y los miembros son «santos» (Flp 1,1; Col 3,12). 5) El que «está en Cristo» está santificado y llamado a la santificación: 1 Cor 1,30; 6,11; 1 Tes 4,3; 5,23.

b) *Distintas acepciones del término «santidad»*

Acabamos de ver cómo el mismo término santidad es aplicado a realidades muy distintas, por lo que debemos preguntarnos por sus diversas acepciones.

La santidad aplicada a Dios. Podemos considerar la santidad de Dios el punto fontal para la comprensión de la santidad aplicada a otros niveles. La santidad en Dios, en lugar de entenderse como separación y lejanía —como su misma raíz lo apunta en relación con lo profano—, incluye todo lo que posee en cuanto riqueza y vida, poder y bondad, hasta hacer de Santo un sinónimo de Dios. Su nombre es Santo. «La santidad es su orden propio de existencia, su misterio. Decir "Dios" es decir, equivalentemente, "santo"» [36].

[35] Cf. AA.VV., *Saint d'hier et sainteté d'aujourd'hui* (Paris 1966); ANCILLI, E., a c , LATOURELLE, R., «La sainteté dans la tradition de l'Église Orthodoxe», en *Contacts* 23 (1971) 119-190; OLAZARAN, J , a c , PROCKSCH, O., «Hagios», en *GLNT* I, 234-310, RUIZ SALVADOR, F., o.c., 244-285, G THILS, *Santidad cristiana* (Salamanca 1960).

[36] CONGAR, Y. M., «La Iglesia es santa», en *MySal* IV/1, 473, cf. MENDIZABAL, L., a c , 156

Santidad ontológica fundamental, propia de miembro del Pueblo de Dios. Es la presencia activa de Dios que confiere al pueblo su santidad, es decir, lo que posee en cuanto a riqueza, vida, poder y bondad. Es la santidad de la que participa la Iglesia, y en ella las comunidades son santas y los miembros son santos. Esta santidad no se identifica con la pureza legal o con la sola ausencia de falta moral.

La santidad de Dios se nos da en Cristo, siendo él el centro de la nueva santidad. Es la idea que aparece en el texto de la LG 39.

Santidad ontológica formal, propia de hijo de Dios. Esta santidad no contempla la actuación moral del hombre, sino que se refiere al estado operado por Dios en el bautismo. Esta santidad formal es la que constituye al hombre santo en sentido más estricto, hijo de Dios y vivificado por Cristo (1 Cor 6,11; Ef 1,4; 5,26; Col 1,22; 1 Tim 4,5).

Santidad teológico-moral. Es la santidad participada del Padre por Cristo en el Espíritu Santo que, al ser Vida, es dinámica, tiende a su perfección abarcando a toda la persona, incidiendo en todos sus niveles. Esta santidad supone la cooperación con la gracia y es operativa (1 Tim 2,15; Heb 12,14; Rom 6,9-12). Esta frase del Apocalipsis puede resumir lo que queremos decir: «El santo santifíquese más» (Ap 22,11).

c) *Cualidades que avalan la utilización del término «santidad»*

1) Posee una gran densidad teológica. La santidad se plantea como participación de la santidad de Dios en el ser de la persona cristiana.

2) Tiene un carácter profundamente religioso al presentar la santidad en relación con Dios.

3) Cuenta con una sólida base bíblica, como está indicado más arriba.

2. **Perfección**

La expresión «Perfección cristiana» cuenta con una fuerte carga de tradición y últimamente ha tenido más aceptación —aunque relativa— en los ambientes cristianos que el término santidad [37].

[37] Cf. AA.VV., «Perfection chrétienne», en *DSp* 12, 1074-1156; AA.VV., «Perfezione», en *DIP* VI, 1438-1518; ARZUBIALDE, S. G., o.c., 66-82; DE GUIBERT, J., o.c., 37-117; GARCÍA, C., *Corrientes nuevas de teología espiritual,* 29-57; ROYO MARÍN, A., *Teología de la perfección cristiana* (Madrid 1968), n.144-188; SCHNACKENBURG, R.,

a) *Base bíblica*

El adjetivo «perfecto» aparece sólo dos veces en los evangelios (Mt 5,48; 19,21). Y, si exceptuamos el texto de Mt 5,48, no se encuentra la idea de que la perfección a la que el hombre es invitado deba ser a imagen de la de Dios, ya que la Escritura no califica en ningún otro lugar a Dios como «Perfecto» [38].

En cambio, es frecuente la utilización del adjetivo «perfecto» en san Pablo, unas veces en un sentido general, hablando de la plenitud de la vida cristiana (Flp 3,15; Col 3,14); otras, hablando del cristiano perfecto, también en contraposición al todavía niño (1 Cor 2,6; 3,1; 13,10; 14,20; Col 1,28; 4,12; Ef 4,13; Heb 5,13-14).

b) *Significado de «perfección»*

1) El sentido etimológico de la palabra perfección es muy claro: procede de la palabra latina *per-facere* y significa acabado, hecho del todo, consumado. En sentido metafísico es sinónimo de totalidad [39].

2) El planteamiento de la perfección cristiana, según los diversos modos de entenderla, cuenta con distintos puntos de referencia: el último fin del hombre, al que está destinado, y es la contemplación de Dios; el desarrollo ontológico del ser cristiano que cuenta con la gracia inserta en el ser humano; la participación del amor de Dios [40].

3) Planteemos la relación que existe entre «perfección» y «santidad» cristianas. Aunque el término «perfecto» en el uso común es sinónimo de «santo», tiene su matiz peculiar. La perfección tiene un sentido originariamente creatural, «lo hecho hasta el final», connotando un sujeto inicialmente no terminado pero con dinamismo hacia su terminación. La santidad, en cambio, tiene un significado originariamente divino [41].

En la tradición espiritual se ha llamado y se llama a veces «perfección» a la contemplación [42]; y se habla indistintamente de santidad y de perfección.

Existencia cristiana según el Nuevo Testamento (Estella 1973), 145-171; ZIMMERMANN, O., *Lehrbuch der Aszetik* (Freiburg 1929), 10.

[38] Cf. DUPONT, J., «L'appel à imiter Dieu, en Matthieu 5,48 et Luc 6,36», en *RivBib* 14 (1966) 137-158; ARZUBIALDE, S. G., o.c., 68-72.

[39] Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* IV, 16, 1021b; SANTO TOMAS, *Summa Theologica* I q.6 a.3.

[40] Cf. ARZUBIALDE, S. G., o.c., 66-67; DE GUIBERT, J., o.c., 39-45.

[41] Cf. MENDIZABAL, L., a.c., 160, nota 59.

[42] Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, 2N 9,2-3; 11,4; C 35-36.

c) *Cualidades que avalan el uso del término «perfeccion»*

1) Tiene en su haber la base escrituristica y la tradición teologico-espiritual, como acabamos de ver

2) Cuenta con un claro caracter antropologico Hablar de perfeccion cristiana evoca el desarrollo de toda la persona cristiana El peligro de un naturalismo y de un antropocentrismo no anula la aportacion antropológica que contiene

3) Su planteamiento entraña una cercanía al hombre, que facilita su acogida

3 Unión con Dios

A primera vista puede parecer que la terminología de la «union con Dios» es propia de iniciados, de personas contemplativas, pero su planteamiento inicial es común a todo cristiano Vemos que es asi, desde el momento en que la santidad y la perfeccion se entienden desde la union con Dios Suele decirse que tanto mayor es la perfeccion de la vida cristiana cuanto mayor sea la union del hombre con Dios, con Cristo [43]

a) *La razon de su planteamiento*

1) Es imprescindible la union con Dios en la santidad cristiana No se puede concebir la perfección cristiana sin esa unión con Dios Además de los textos de Jn 17,23-26, 15,1ss, en los que se plantea esta union con Cristo, propia de quien «vive en Cristo» (Gal 2,20, Col 3,3, Flp 1,21) porque «esta en Cristo» (2 Cor 5,17), la constitución *Lumen Gentium* del Vaticano II plantea en el capitulo quinto (LG 39) la tematica de la santidad desde la categoría de la union de Cristo con la Iglesia y de nuestra union con Cristo [44]

2) Existe una base muy sólida para el planteamiento de la unión con Dios, partiendo de la *divinizacion* del cristiano y la *inhabitacion* de la Trinidad [45] Es del todo incomprensible concebir la divinizacion y la inhabitación sin la union

3) La experiencia mistica cristiana Aunque no entramos en el estudio de la mística [46], dejamos constancia de la presencia ininte-

[43] Cf De Guibert, J , o c , 80 90, Juberias, F , *La divinizacion del hombre* (Madrid 1972), 329 350

[44] Cf Molinari, P , «Santo», en *NDT* 1242 1254 Todo el articulo esta estudiado desde la clave de la union

[45] Cf supra cap III, 57-69

[46] Recomendamos estos trabajos Guerra, S , «Mistica», en *DTDC* 897-915,

rrumpida de la mística en sus cotas más altas en la vida cristiana, y queremos subrayar que en cada una de las formas de la presentación que se ha hecho de la mística y en los distintos grados de su vivencia ha estado siempre presente la unión de Dios y con Dios, hasta llegar a la oración de unión [47] y a la unión transformante o matrimonio espiritual Citamos a santa Teresa

> «No se puede decir mas de que —a cuanto se puede entender— queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios» (7M 2,4)

y a san Juan de la Cruz

> «Matrimonio espiritual es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas partes por total posesión de la una a la otra con cierta consumación de unión de amor, en que esta el alma hecha divina y Dios por participación cuanto se puede en esta vida» (C 22,3)

4) La experiencia religiosa cristiana A estas alturas de nuestra reflexion, es facil valorar la experiencia religiosa cristiana Partimos de la necesidad que el hombre tiene actualmente de la experiencia, y contamos con que la vida cristiana es experiencia que debe ser conscientemente asumida [48] Esta situación queda bien reflejada en la frase de Rahner

> «Solamente para aclarar el sentido de lo que se va diciendo, y aun a conciencia del descredito de la palabra "mistica" —que bien entendida no implica contraposición alguna con la fe en el Espíritu Santo, sino que se identifica con ella—, cabria decir que el cristiano del futuro o sera un *mistico,* es decir, una persona que ha experimentado algo, o no sera cristiano» [49]

Y en esta experiencia entra la relación propia de quien vive en Cristo la filiación y la fraternidad es la relación de unión

MOIOLI, G , «Mistica cristiana», en *NDE,* 931 942 RUIZ SALVADOR, F , o c , 514-536, y la obra AA VV , *Vita cristiana ed esperienza mistica* (Roma 1982)

[47] Cf SANTA TERESA, *Vida* 18,2-3

[48] Cf ALVAREZ, T , «Experiencia cristiana y Teologia Espiritual», en *Seminarium* 26 (1974) 94-110, ESPEJA, J , o c , 147-179, LEONARD, A , «Experience spirituelle», en *DSp* IV, 2005-2026, MOUROUX, J , *L experience chretienne* (Paris 1954), RAGUIN, Y M , *Caminos de contemplacion* (Madrid 1982), RAHNER, K , «Sobre la experiencia de la gracia», en *Escritos de Teologia* III (Madrid 1961), 103-107, RUIZ SALVADOR, F , o c , 504 514

[49] RAHNER, K , «Espiritualidad antigua y actual», en *Escritos de teologia* VII (Madrid 1967), 25

b) *Cualidades que avalan el uso de este término*

1) Tiene un contenido hondamente teologal y plantea muy directamente la relación con Dios.

2) Está muy presente en él la dimensión antropológica, porque se trata de la unión de la persona cristiana.

3) Puede tener una gran actualidad en la medida en que quede incluida en la experiencia cristiana. No olvidemos la importancia que tiene actualmente la experiencia religiosa.

4. El cumplimiento de la voluntad de Dios

Todos conocemos que el cumplimiento de la voluntad de Dios ha sido durante mucho tiempo, y para algunos todavía lo es, el ideal cristiano. Veamos su fundamentación.

a) *Significado de este planteamiento*

Si buscamos en la historia reciente de la espiritualidad la fundamentación de la espiritualidad del cumplimiento de la voluntad de Dios, salta a la vista su relación estrecha con la espiritualidad del «Abandono», el «Santo Abandono», el «Abandono a la Providencia», el «Amor», el «Fiat» [50].

Su planteamiento descansó en una cosmovisión estrictamente religiosa sin la aportación actual de la secularidad; y, consecuentemente, le fue del todo necesario el estudio de los distintos tipos de voluntad en Dios. La consecuencia que podemos esperar es obvia: un predominio moralizante en el planteamiento de la espiritualidad. En este contexto, las normas y las leyes son la expresión de la voluntad de Dios.

Actualmente vuelve a plantearse el sentido de la voluntad de Dios; y el planteamiento se hace precisamente desde la relacionalidad propia del cristiano. La «vida en Cristo» implica necesariamente la relación en profundidad con el Padre y con los hermanos; y la gloria de Dios, su amor gratuito, su voluntad, su cercanía a todos los hombres, son objeto de atención de quien en Cristo vive cara al Padre y cara a los hermanos.

Esta relacionalidad presupone la nueva concepción de la persona cristiana y el nuevo planteamiento de la relación con Dios.

[50] Cf. DE GUIBERT, J., o.c., 103-109; ID., *Lecciones de Teología Espiritual* (Madrid 1953), 225-231.

Señalamos que las connotaciones que hoy tiene el cumplimiento de la voluntad de Dios no son nada cómodas. Parte de una actitud contemplativa en sentido amplio, necesita un fuerte realismo para conectar con la realidad de la vida, exige un espíritu de discernimiento, y debe ir acompañado de una capacidad de riesgo.

b) *Cualidades que avalan su utilización*

1) Contiene un sentido profundamente religioso; aspecto que no se olvida en ninguna espiritualidad, y que no debe olvidarse en la experiencia cristiana.

2) Está presente en ella el carácter operativo. Es bueno hacer presente que el ser cristiano es algo más que interioridad. La experiencia cristiana no puede reducirse a mera interioridad, implica la respuesta laboriosa de toda la persona.

3) Alimenta el carácter relacional de la persona cristiana al ponerla siempre en relación con Dios.

5. La imitación de Cristo. El seguimiento

Todos conocemos el gran papel que ha tenido la imitación de Cristo en la espiritualidad cristiana a lo largo de su historia [51]. El ideal cristiano de santidad o de perfección siempre incluía la imitación de Cristo. ¿La incluye hoy? ¿Hay base para incluirla?

a) *Base escriturística*

La aceptación que ha tenido siempre la imitación de Cristo entre los cristianos se debe en gran parte a la fuerza con que la presenta el Nuevo Testamento.

Es muy elocuente el texto de Juan en el que Cristo se presenta como ejemplo a imitar: «Porque os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros» (Jn 13,15). Y el mismo espíritu está presente en los textos de Pedro: «Pero para esto habéis sido llamados, ya que también Cristo sufrió por vosotros, dejándoos ejemplo para que sigáis sus huellas» (1 Pe 2,21-22) y de Juan: «En esto hemos conocido lo que es el amor: en que él dio su

[51] Cf. AA.VV., «Imitation du Christ», en *DSp* 7, 1536-1601; SCHULZ, A., a.c.; SPICQ, C., «L'imitation du Christ», en *Théologie morale du N. T.* II (Paris 1965), 688-744.

vida por nosotros. También nosotros debemos dar la vida por los hermanos» (Jn 3,16).

San Pablo utiliza la expresión de «imitadores» y la emplea con fuerza y con decisión: «Sed mis imitadores, como yo lo soy de Cristo» (1 Cor 11,1); «Hermanos, sed imitadores míos» (Flp 3,17); «Por vuestra parte, os hicisteis imitadores nuestros y del Señor» (1 Tes 1,6; cf. Flp 2,5).

b) *Significado de su planteamiento*

Ante un planteamiento que ha sido tan común en la historia de la espiritualidad, podría parecer, a primera vista y por razón de la mentalidad que se respira, que está de más su presentación; pero existen razones para plantearlo, que señalamos.

1) Comenzamos reconociendo el valor que entraña el hecho de haber estado este planteamiento presente a lo largo de toda la historia de la espiritualidad [52]. Por citar a algunos autores, recordamos a san Ignacio de Antioquía, que repitió la frase: «Ser imitadores del Señor»; a san Gregorio de Nisa; a san Agustín; a san Francisco de Asís; a Tomás de Kempis; a san Ignacio de Loyola; a san Juan de la Cruz; a la «escuela francesa» con Berulle, Olier, san Juan Eudes [53]. Pero, con todo, conviene que quede subrayado este dato: en la historia de la espiritualidad se pone un acento especial en la imitación de Cristo cuando se dan movimientos contemplativos e iluministas; y su explicación es la reacción que, ante las elevaciones contemplativas, busca la garantía de la espiritualidad en la respuesta hecha de lo concreto [54].

2) Se han dado planteamientos diferenciados y hasta encontrados de la imitación de Cristo. Citamos como ejemplo la imitación propia de san Francisco de Asís que habla de «seguir la doctrina y las huellas de Nuestro Señor Jesucristo», de «aficionarnos a sus palabras, a su vida y a su santo Evangelio» [55], y la imitación propuesta por la «escuela francesa» de «adherirnos a los estados del Verbo

[52] Cf. De Guibert, J., *Theologia spiritualis*, 202-213.

[53] S. Ignacio de Antioquía, *Efesios*, 10,3 (SCh 10,79); S. Gregorio de Nisa, *De Beatitudine* (PG 44, 1200); S. Agustín, *Sermón 142*, 8-10 (PL 38, 783-784); Kempis, T., *La imitación de Cristo* I,1; II,11; III,13.18-19.56; S. Ignacio de Loyola, *Libro de los Ejercicios* 1; S. Juan de la Cruz, 1S 13,3. Sobre la «escuela francesa», cf. Dodin, A., «La espiritualidad francesa en el siglo XVII», en Jiménez Duque, B.-Sala Balust, L. (eds.), *Historia de la espiritualidad* II (Barcelona 1969), 337-444; Cognet, L., *La spiritualité moderne* (Paris 1966), 233-452.

[54] Puede verse como ejemplo la «Devotio moderna». Cf. Huerga, A., «Devotio moderna», en Jiménez Duque, B.-Sala Balust, L., o.c., 15-50.

[55] S. Francisco de Asís, *Regula prima*, c.1, 2-2; *Regula secunda*, c.1.

Encarnado». Son dos líneas muy diferenciadas: más práctica la primera, y más especulativa la segunda. Más tarde se buscó la integración.

Pero la cuestión más fuerte que se ha suscitado últimamente sobre la imitación ha sido la oposición planteada entre la santificación por la participación gratuita del misterio de Cristo y la perfección procurada por la imitación moral de los ejemplos de Cristo. Es la situación que se prolonga hasta nuestros días.

3) La «imitación de Cristo», en medio de los cuestionamientos de los que ha sido objeto, está descubriendo un nuevo planteamiento. La realidad del ser cristiano se vive como participación gratuita de la Pascua del Señor, y el cultivo de las actitudes es consecuente a la realidad de hijo y de hermano en Jesús. Está claro que no nos hacemos hijos a fuerza de copiar e imitar las actitudes del Hijo; el ser hijos es un don, pero las actitudes deben cultivarse.

Supuesto el desplazamiento de la imitación —de ser el punto de partida en un proceso de vida cristiana a ser consecuencia exigida por el ser cristiano—, creemos que hoy tiene un papel insustituible y que debe ser potenciada. Es el momento de la respuesta concreta de la persona cristiana.

4) La «imitación de Cristo» ha tenido actualmente una traducción acertada en el «seguimiento». Se trata de una imitación más dinámica, y de mayor relación con Cristo y con los hermanos. Pero también debe admitir el desplazamiento de ser la clave para comprender toda la realidad del cristiano —como se ha presentado al seguimiento en muchas ocasiones— a ser consecuencia del ser en Cristo. Quien «es en Cristo», le sigue.

c) *Cualidades que avalan la imitación/seguimiento*

1) Tiene el papel importante de verificar la realidad del cristiano. Seguir a Cristo, imitarle, es consecuencia vital en el ser del cristiano.

2) Es un factor integrante de la vida cristiana. El ser cristiano es de toda la persona, e incluye la actividad, el comportamiento y el mundo de las relaciones.

3) No puede olvidarse que tiene un valor de estímulo y sirve de motivación. No faltan ocasiones en la vida en las que hay que responder haciéndose una fuerte violencia desde la pura exigencia del seguimiento.

6. La vida en Cristo en plenitud

Es el planteamiento que está presente de forma más o menos explícita a lo largo de todo nuestro estudio. Y por esta razón no repetimos su fundamentación escriturística ni tampoco la explicación de su contenido. Pero queremos presentar el porqué de su planteamiento.

a) Nos plantea en directo lo que es ser cristiano, y evita, sin más, todo tipo de aproximaciones, que suelen tener el peligro de convertirse en visiones parciales, que desfiguran la realidad.

b) *«La vida en Cristo en plenitud»* nos presenta la realidad nueva de la persona cristiana y su dinamismo hasta llegar a la plenitud.

c) Está presente en la doctrina del Vaticano II. Cuando la constitución LG en el capítulo V presenta la santidad, no utiliza una terminología única: habla de santidad (LG 39; 41), de perfección de la caridad (LG 40), y habla también de «plenitud de vida cristiana» (LG 40).

d) No tropieza con los prejuicios y reticencias que suelen acumularse con el paso de los años. Y, además, la misma expresión *La vida en Cristo en plenitud* indica por sí misma que la sintonía que pueda generar no se debe precisamente a una presentación superficial de la vida cristiana ocultando su radicalidad, sino a la transparencia de su gran mensaje.

e) Responde a las exigencias vitalistas del hombre de hoy, que aspira a la vida y a la vida en plenitud.

III. CONDICIONES PARA EL PLANTEAMIENTO

Damos el último paso de este capítulo respondiendo a la pregunta: ¿Cómo debe hacerse el planteamiento de la vida cristiana en plenitud? ¿En qué condiciones debe plantearse esta llamada?

1. Puntos de apoyo

Se trata de señalar las condiciones que pueden hacer posible una presentación de la plenitud de la vida cristiana con garantía. Pretendemos iniciar la reflexión.

a) El punto de partida puede ser la persona que presenta la vida cristiana y acompaña al cristiano en su proceso. Le pediríamos: un conocimiento suficiente de lo que es la vida cristiana, también en las distintas etapas de su desarrollo hasta llegar a la plenitud; capacidad de un planteamiento gradual, pero de tal forma que cada paso que se

dé esté abierto y preparado para una exigencia posterior; y convencimiento profundamente sentido del gran valor que es para el hombre la vida en Cristo en plenitud.

b) Es de gran importancia que las personas cultiven desde el comienzo de su proceso de la vida cristiana un espíritu teológico. Son muchas las mediaciones en las que actúa el Espíritu; y los puntos de partida, que suelen ser tan diversos, deben ser respetados y tenidos muy en cuenta. Pero desde el comienzo debe estar presente la orientación hacia la experiencia de Cristo, de lo que es él, con planteamientos graduales, pero nunca reduccionistas, abiertos a la plenitud de vida en Cristo. Los distintos pasos en la espiritualidad están pidiendo una profundización teológica, respuesta que es fácil de dar porque, por suerte, la teología de hoy es profundamente espiritual.

c) La valoración antropológica es un dato fundamental para la presentación de la vida en Cristo en plenitud. No insistimos en la explicación de esta dimensión antropológica porque está siendo el hilo conductor de toda la reflexión. Pero, pensando en la presentación de lo que es vivir en Cristo, en la medida en que aumente la convicción de que la persona humana se enriquece viviendo la vida en Cristo en plenitud, el planteamiento que se haga será más convincente.

d) Es obligado para una buena presentación tener en cuenta el momento bio-psíquico de la persona, dando por supuesto que queda por delante un largo proceso a recorrer. Recordamos que en un primer momento es obligado que aparezcan el deseo de superación y de perfección —que es un signo de buena salud espiritual—, la necesidad de imagen, la búsqueda de un reconocimiento social y hasta una buena dosis de voluntad de poder. Todo esto estará presente en los primeros pasos de un itinerario espiritual, pero no deberá faltar, también desde el comienzo, una purificación orientadora.

e) Es fundamental hoy contar con el contexto socio-cultural en el que se presenta la llamada a vivir en Cristo y en plenitud. Hay un punto de especial sensibilidad en nuestra mentalidad actual que busca respuesta: el sentido de la vida.

f) Con todo, no puede olvidarse que la santidad es algo que el hombre no posee como suya, sino que la recibe como don de Cristo y la vive en precario, sabiendo que jamás podrá exigirla y que siempre le trasciende. Vivir en Cristo es vivir su amor.

g) Todo planteamiento que quiera hacerse de pasos nuevos en la vida cristiana debe estar muy atento a la moción del Espíritu en la persona. Se necesita captar el «tirón» de Dios, descubrir el momento de la exigencia interior a una respuesta nueva. No es conveniente ni adelantarse ni retrasarse. Pero el respeto a ese principio elemental de

prudencia espiritual no es contrario a la tarea, que debe hacerse permanentemente, de sensibilizar a la persona a la acción del Espíritu.

h) Es irrenunciable para la vida en Cristo, también desde el comienzo, saber conjugar la pasividad y la actividad de la persona, la receptividad al don gratuito y la colaboración activa. Y, tanto en la presentación que se haga de la vida cristiana como en el acompañamiento personal, deben cuidarse de forma muy consciente la receptividad, que debe ser progresiva, y el compromiso activo.

i) No debe olvidarse la perspectiva eclesial ni en la presentación que se haga de la vida cristiana ni en la respuesta que dé cada persona. La eclesialidad en la presentación hace referencia a la persona que ofrece el mensaje cristiano y acompaña: debe hacerlo en nombre de la Iglesia y para vivirlo en comunidad eclesial. Y la eclesialidad de la respuesta hace referencia a la comunión que la vida en Cristo implica con todos los hermanos, especialmente con los más cercanos.

j) La propuesta que se haga de la vida cristiana debe ser muy concreta. Ponemos delante este hecho: la pastoral vocacional nos está demostrando que para suscitar vocaciones no es suficiente con presentar los planteamientos globales del ser cristiano ni los criterios generales de su comportamiento: se necesita la propuesta de un seguimiento concreto.

2. **Peligros a evitar**

a) Nos referimos a la situación de las personas que, siendo responsables en algún grado de la vida cristiana de otros y de su proceso, cuentan con una incapacidad por falta de un equipamiento inicial suficiente o de una preparación posterior adecuada. Para ser servidores de los cristianos, que son llamados a la plenitud de vida cristiana, se necesita en el sujeto que sirve un cultivo espiritual permanente.

b) Debe cuidarse no confundir la perfección de la vida cristiana con el perfeccionamiento psicológico de la persona. El peligro se da cuando el planteamiento de perfección cristiana sólo se hace desde el baremo de la psicología. La espiritualidad no sería otra cosa que psicología; la perfección sería un redondeamiento del ser sobre sí mismo; y la gracia se identificaría como la posibilidad real de la libertad. Debe tenerse en cuenta que puede haber, y de hecho se da, vida espiritual e intensa en medio de fuertes limitaciones psicológicas.

c) No debe olvidarse que la tendencia hacia el poder es tan sutil que es capaz de manipular hasta lo más «santo» para convertirlo en

un pedestal para la propia autoafirmación y para el dominio de los demás. Debe vigilarse el poder de los «espirituales», entre comillas.

d) Siempre está presente, y como inminente amenaza, el peligro del reduccionismo, de los planteamientos parciales y cerrados de lo que es la vida cristiana. Es la tentación de presentar la vida cristiana sólo desde las propias convicciones y desde la propia experiencia. Una presentación honrada de lo que supone al cristiano vivir en Cristo exige saber trascender la situación personal.

e) Otro peligro a evitar es el temor a la presentación, que debe hacerse de forma valiente y abierta, de lo que es la vida en Cristo y de la llamada a su plenitud dirigida a todos. No debe existir ningún temor cuando es la misma identidad cristiana la que descubre su peculiar riqueza y plantea la exigencia. Todo depende de la presentación que se haga del ser cristiano.

Con este capítulo hemos obtenido, además de romper un largo silencio, dar una respuesta a la necesidad que hay de presentar la llamada que todos tenemos de vivir en plenitud la vida cristiana. Cuando se presenta esta llamada de forma habitual, al mismo tiempo que se favorece el que la persona receptiva tome conciencia del dinamismo de su ser cristiano, se convierte en un presupuesto pastoral de máxima importancia. La atención a cada cristiano debe presuponer como trasfondo la llamada a vivir la vida cristiana en plenitud.

CAPÍTULO VIII

EL PECADO Y LA VIDA ESPIRITUAL

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., *Peccato e santità* (Roma 1979); AGAESSE, P., «Gratuité», en *DSp* VI, 787-800; ARZUBIALDE, S. G., o.c., 85-142; BERNASCONI, O.-GOFFI, T., «Pecador/pecado. Pecado y penitencia en la actual inculturación. Penitente», en *NDE,* 1104-1141; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, «Dejaos reconciliar por Dios», en *Ecclesia* 49 (1989) 900-930; GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre;* LADARIA, L. F., *Teología del pecado original y de la gracia;* LAFRANCONI, D., «Pecado», en *NDTM,* 1347-1369; LEGIDO, M., *Misericordia entrañable. Historia de la salvación anunciada a los pobres;* RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios. Antropología teológica especial.*

Causará extrañeza que un estudio actual de la espiritualidad tenga una referencia tan explícita al pecado que le dedique un capítulo entero. Si no es fácil hablar hoy de espiritualidad, ¿por qué complicarlo añadiendo el tema del pecado? ¿No se puede hablar de espiritualidad aparcando todo lo concerniente al pecado?

Señalamos los distintos objetivos a los que con este estudio intentamos responder.

a) *Exigencia de un manual de teología espiritual*

Comprobamos que los libros actuales de teología espiritual han adoptado posturas distintas ante el tema del pecado y de la conversión. Los hay que dedican su capítulo a la conversión y al pecado [1]; aunque también es verdad que existen libros de espiritualidad que, extrañamente, no tratan el tema [2]; otros hay que lo hacen de forma más o menos encubierta [3]. Bien es verdad que tampoco los tratados

[1] Tratan el tema con amplitud: ARZUBIALDE, S. G., o.c., 85-142; BERNARD, CH. A., *Teologia spirituale,* 290-311; RIVERA, J.-IRABURU, J. M., o.c., 462-504; BERNASCONI, O.-GOFFI, T., a.c.

[2] No aparece ningún apartado que estudie el pecado, la conversión, el hombre pecador en las obras: GOFFI, T., *La experiencia espiritual hoy;* SECONDIN, B.-GOFFI, T. (eds.), *Corso di spiritualità;* WEISMAYER, J., o.c.

[3] Cf. CASALDÁLIGA, P.-VIGIL, J. M., *Espiritualidad de la liberación* (Santander 1992), 223-233, tocan el tema en un breve capítulo titulado «Penitencia liberadora»; FERLAY, PH., o.c., 79-81, dedica dos páginas al tema en el capítulo «Cristo murió por nosotros»; ESPEJA, J., o.c., 304-328, lo estudia en el capítulo «En la ambigüedad de la

de épocas anteriores abundaban en el tema; si lo trataban, lo hacían describiendo la situación de los *incipientes*, quienes debían superar el pecado [4]: lo veían como un asunto propio de los comienzos de la vida espiritual.

Esta panorámica nos indica que, además de la resistencia de la mentalidad actual a tratar el tema, no es fácil su estudio. A pesar de todo, un manual de teología espiritual que pretende ofrecer todo lo radicalmente esencial de la vida espiritual, debe abordar directamente cuál es la situación del cristiano ante su pecado a lo largo de todo el proceso de la vida espiritual.

b) *¿La conversión, sólo como punto de partida?*

A todos nos parece obligado hablar del pecado y de la conversión cuando se trata de los inicios de una vida cristiana, pero existe una mentalidad, cada vez más generalizada, de prescindir tanto del pecado como de la conversión cuando se plantean los pasos sucesivos de la vida cristiana.

Nuestro objeto no es principalmente el estudio del inicio de la vida cristiana, que suponemos y no excluimos; buscamos, más bien, estudiar la relación que pueda existir entre la viveza espiritual del cristiano y la realidad de su pecado. Miramos más a la conversión permanente que a la conversión inicial. Hacemos nuestra esta afirmación del episcopado italiano:

> «La conversión bautismal debe prolongarse en una conversión permanente que, si bien tiene sus momentos predominantes en los sacramentos de la iniciación, deberá extenderse a toda la existencia cristiana» [5],

y queremos plantear de entrada que nuestro objetivo es abordar directamente si existe una relación entre el momento espiritual y la aceptación del pecado, y de qué relación se trata.

vida: El "misterio de la iniquidad"»; RUIZ SALVADOR, F., o.c., 388-390, dedica tres páginas al «pecado y penitencia» dentro del capítulo «Muerte y resurrección».

[4] Cf. DE GUIBERT, J., o.c., 287-289; JUBERÍAS, J., o.c., 597-600; ROYO MARIN, A., o.c., 289-300.

[5] CEI, *Evangelizzazione e sacramenti della Penitenza e dell'Unzione degli infermi,* 12 (Roma 1974).

c) *La fidelidad a la revelación de Jesús*

Nadie pretende una presentación distorsionada de la espiritualidad, pero el peligro siempre está al acecho. Ante la duda, tenemos una forma de verificación de plena garantía: Jesús y su revelación.

Será suficiente como punto de partida citar estos textos:

> «Le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21) (el mismo nombre Jesús —en hebreo *Yehosu'a*— significa «Yahveh salva»);
>
> «Esta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos para perdón de los pecados» (Mt 26,28);
>
> «Para todos los que creen —pues no hay diferencia alguna: todos pecaron y están privados de la gloria de Dios— y son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús» (Rom 3,22-24);
>
> «Mas la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros pecadores, murió por nosotros» (Rom 5,8);
>
> «He ahí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29);
>
> «Si reconocemos nuestros pecados, fiel y justo es él para perdonarnos los pecados y purificarnos de toda injusticia. Si decimos: "No hemos pecado", le hacemos mentiroso y su Palabra no está en nosotros» (1 Jn 1,9-10).

Está a la vista que la revelación no nos permite plantear una vida cristiana haciendo caso omiso del don del perdón dado por Dios en Jesús, *entregado por nuestros pecados* (Gál 1,4; Ef 5,2).

d) *Una situación frecuente: la atonía espiritual*

No partimos de unos hechos verificados con técnicas de sociología; se trata, más bien, de una impresión que se basa en la experiencia pastoral, contrastada con otras opiniones. Describimos la atonía espiritual como una anemia espiritual, que se traduciría en flojera de espíritu, en baja de tensión espiritual, en falta de viveza, de empuje, de vigor, de exigencia interior.

Sabedores de que son muchos y muy diversos los factores que inciden en la atonía espiritual de la vida cristiana en el momento presente, particularizamos la búsqueda centrándola en estas preguntas: La situación de una atonía espiritual ¿no tendrá algo que ver con la falta de conciencia de pecado y con la falta de vivencia del perdón? ¿No tendrá algo que ver con el «acomodo espiritual» que cada uno podemos tener montado?

Para ver si este cuestionamiento tiene razón de ser, preguntamos: ¿Cuáles son los indicios que nos llevan a señalar que la falta de conciencia de pecado y la falta de vivencia del perdón pueden ser una explicación de la atonía espiritual?

1) La justificación del pecado y la racionalización del error no permiten una superación en la vida humana y cristiana. Consideramos muy válida la afirmación del profesor B. Lonergan: «El punto de partida de la decadencia civil está en la racionalización del error» [6]. Este principio puede aplicarse a la vida eclesial y a la vida cristiana. La decadencia no está en la debilidad, sino en la racionalización del error, en la justificación del pecado. No es compaginable un dinamismo espiritual con la justificación habitual del pecado.

2) El cristiano que no vivencia el Don porque el sentido de pecado se ha debilitado o ha desaparecido en su vida, ya no cuenta tanto con el proyecto de Dios sobre él, sino con su proyecto personal, para el que busca, a lo más, el aval y la ayuda de Dios. En este caso, la vida espiritual se reduce al proyecto personal que uno hace sobre su vida con valores éticos y también espirituales. Pero ¿qué dinamismo espiritual cabe en un planteamiento de vida en el que todo depende de uno mismo y en el que difícilmente se da cabida a la presencia actuante del Espíritu del Señor?

3) Siempre se ha considerado que la apertura a Dios es algo característico de la vida espiritual [7]. No puede entenderse la espiritualidad sin la apertura a lo trascendente, al Absoluto, al Misterio, a Dios. Esta apertura propia de la vida espiritual y de su dinamismo implica necesariamente un trascenderse y como consecuencia excluye el encerrarse en uno mismo.

En este contexto se entiende que la apertura del hombre con su nota de trascendencia está garantizada en la acogida del DON —porque no se trata de una apertura entendida sólo desde uno mismo sino de la apertura que se da en el DON que se recibe—, y que en la experiencia del perdón de Dios está presente la apertura nueva, la que le suponen las relaciones de criatura nueva. ¿Qué dinamismo espiritual cabe cuando la apertura a Dios queda bloqueada por el autoabastecimiento, por la cerrazón al DON?

4) El intento de plantear la espiritualidad sin tener que contar con el pecado. Es un intento que en la práctica está en activo: cuando se habla de espiritualidad, no se quiere hablar ni del pecado, ni del perdón. Pero ¿es posible aceptar este silencio en un planteamiento de

[6] Tomado de MARTINI, C. M., *Samuel, Profeta religioso y civil* (Santander 1991), 93-94.

[7] Cf. supra cap. II, 34-35.

vida cristiana contando con la Palabra de Dios, como hemos visto más arriba? ¿No es una aberración?

Se confirma, pues, la convicción de que la atonía espiritual puede estar relacionada con la falta de acogida al Don del Amor que es misericordioso y con la cerrazón en los propios planteamientos de vida cristiana.

Así queda marcado el objetivo fundamental de este capítulo: la relación entre el momento espiritual de la persona, la aceptación de su pecado y la vivencia del perdón. ¿Puede mantenerse esta proposición: *El momento espiritual está relacionado con la aceptación del pecado y con la vivencia del perdón?* Recordamos esta frase de Juan Pablo II:

> «Restablecer el *sentido justo del pecado* es la primera manera de afrontar la grave crisis espiritual que afecta al hombre de nuestro tiempo» [8].

I. DIFICULTADES PARA LA ACEPTACION DEL PECADO Y PARA LA VIVENCIA DEL PERDON HOY

No nos corresponde hacer un estudio pormenorizado de la crisis que se está viviendo en torno a la realidad del pecado —el sentido del pecado, la conciencia del pecado y la conversión— porque, además de tratarse de un fenómeno complejo, en el que entran en juego muchos y muy diversos factores, escapa de nuestras posibilidades y del ámbito de nuestro trabajo. Pero nos corresponde presentar en una breve síntesis las dificultades, situadas en su contexto, que se oponen a la aceptación del pecado y a la vivencia del perdón. Señalamos las más significativas.

1. Una nueva sensibilidad

La registramos en distintas formas:

a) Se rechaza con toda facilidad la palabra *pecado* para denominar la realidad que antes la calificábamos como pecado, y se prefiere otro término. Se acepta más fácilmente la palabra *infidelidad* que la palabra *pecado*. Las connotaciones que tiene el término *pecado* son muy negativas, y se excluye el vocablo.

[8] JUAN PABLO II, Exhortación apostólica postsinodal *Reconciliación y Penitencia*, 18, *AAS* 77 (1985) 228 *(Ecclesia* 45 [1985] 31).

Hablar del pecado no está de moda; es de mal gusto y está mal visto. Ni los «carcas» hablan hoy del pecado. Se respira una mentalidad en la que es casi imposible hablar del pecado.

b) La palabra pecado evoca un planteamiento religioso que fácilmente se rechaza. En el caso de que se piense en la espiritualidad o en una vida cristiana a fondo, se elude fácilmente el planteamiento del pecado.

c) Se experimenta una gran libertad de movimientos al no contar con el látigo permanente del pecado. Antes todo era pecado; y al pecado estaban unidas las gruesas amenazas para la otra vida y también para ésta. Hoy no se admiten recortes a la visión que cada uno tiene de su libertad.

d) Es muy frecuente disculparse ante el fallo o pecado: «no he tenido más remedio»; «es el ambiente»; «lo dura que es la vida», echando la culpa a otros, a las circunstancias, a la sociedad, a las pulsiones subconscientes, etc. El mecanismo de «autoexculpación» funciona permanentemente.

Todos estos pretextos conducen a despersonalizar el fenómeno de la culpa haciendo que las personas no sientan su responsabilidad en el pecado.

e) Se percibe un énfasis por presentar una visión optimista del hombre y del mundo. Es como si existiera un compromiso tácito de todos de presentar un mundo que ignore el pecado.

f) Los ataques a lo más sagrado del hombre, que es la vida, terminan siendo aceptados y justificados desde los propios intereses del hombre.

g) Y en el caso de aceptarse el pecado, será en todo caso el pecado social.

2. Una nueva cultura y una nueva sociedad

Aunque por repetirlo tanto suene ya a tópico, no podemos dejar de hablar de la aparición de un mundo nuevo y de un hombre nuevo, porque el mundo, en palabras del Vaticano II, ha sufrido «una verdadera metamorfosis social y cultural» (GS 4), y podemos asegurar que sigue sufriéndola.

Todos conocemos el lugar que ha ocupado el sentido del pecado en la concepción del hombre en su triple dimensión: con Dios, con los hombres y con el cosmos [9]; y todos sabemos que la reflexión teológica sobre el pecado ha contado con la mentalidad concreta de un momento histórico, que podríamos definir como *mentalidad sa-*

[9] Cf. DEMAN, TH., «Péché», en *DThC,* XII, 1, 140-275.

cralizada. Pasar de la concepción y de la formulación del pecado según la mentalidad sacralizada a la conceptualización del pecado y su presentación según la mentalidad secular supone un fuerte choque que está exigiendo hondos reajustes. Todos hemos sufrido en la propia carne que no es fácil hablar hoy del pecado en el seno de la cultura secular [10].

Podemos señalar algunas situaciones a título indicativo en las que conviene que no se pierda el equilibrio o no se desplacen los acentos en la presentación de la vida cristiana [11]. Tengamos muy presente que estamos en el momento de ofrecer síntesis que posibiliten una respuesta recia.

a) Se habla, con razón, de pasar «del énfasis sobre las normas prohibitivas al énfasis sobre las normas-meta». Pero, aunque la palabra énfasis explica el porqué de la afirmación, ¿no puede sobreentenderse que las normas-meta no incluyen ningún tipo de prohibición?

b) En una mentalidad secularizada se entiende la urgencia de pasar «de la focalización religiosa a la dimensión ética o al contenido intramundano del pecado». Comprendemos el valor que tiene para la mentalidad secular y para un cristiano en el mundo de hoy la dimensión intramundana del pecado, pero ¿no puede sobreentenderse que para el cristiano la dimensión religiosa del pecado no es la fundamental y que puede y que hasta debe prescindir de ella?

c) Se ha hablado y se habla mucho de pasar «de la ley al Evangelio». El significado obvio de la afirmación lo aceptamos de corazón: puede quedarse uno en la ley sin Evangelio; pero ¿puede entenderse un Evangelio sin implicaciones morales que obliguen? ¿No puede hablarse de la Ley evangélica?

d) Desde la coordenada psicológico-social actual se explica la insistencia en pasar «del esencialismo-objetivismo al conocimiento histórico de la persona» para entender el pecado. Hoy se valora mucho la aportación de las ciencias del hombre para situar a la persona en su contexto real. Pero ¿no puede sobreentenderse que lo objetivo no tiene valor y que lo que debe tenerse en cuenta es sólo el condicionamiento de la persona?

La conclusión es que, en una situación de cambio, en la que cuesta llegar a definir la personalidad cristiana en todo lo que ella es

[10] Cf. FLECHA, J. R., *Sed perfectos. Notas de moral fundamental* (Madrid 1992), 303; VIDAL, M., «Pecado», en *CFP*, 748-752; ID., *Cómo hablar del pecado hoy. Hacia una moral crítica del pecado* (Madrid 1974); TORNOS, A., «Pensar religiosamente sobre el pecado», en *Razón y Fe* (marzo 1987) 295-302.

[11] Cf. HÄRING, B., *Pecado y secularización* (Madrid 1974), 13-34; PETEIRO, A., *Pecado y hombre actual* (Estella 1972), 311-323; VIDAL, M., *Moral de actitudes* I (Madrid 1990), 627-628.

y aceptarla de forma consecuente, no es fácil la aceptación del pecado. El rechazo y las justificaciones son el mecanismo de defensa más habitual hoy entre los hombres, también entre los cristianos. Todo ello dificulta presentar en la nueva sociedad y dentro de la nueva cultura el «misterio de la iniquidad» (2 Tes 2,7) que es el pecado para el hombre.

3. Sentido de Dios... sentido de pecado

En la mentalidad actual el aspecto más difícil para la aceptación del pecado es su relación con Dios. La dificultad se basa en el distanciamiento que se ha creado y ha querido mantenerse entre el hombre y Dios. En este contexto la pregunta cobra un tono interpelador: ¿Pero existe relación entre el pecado y Dios?

a) Los moralistas nos hablan de la dimensión religiosa del pecado [12], y no existe ninguna duda en ello. Aunque puedan distinguirse la «dimensión ética» y la «dimensión religiosa» en el pecado, está claro que el pecado del creyente no es una categoría jurídica, ni únicamente ética. Es una categoría ético-religiosa, por lo que el pecado sólo tiene plenitud de sentido y significado en un contexto religioso.

b) No puede extrañar esta posición desde el momento en que se aceptan los textos de la Sagrada Escritura, que con tanta profusión nos hablan del pecado y precisamente en relación con Dios. Es un capítulo que no puede obviarse [13].

Conviene que apuntemos ya desde ahora cómo los teólogos plantean la realidad del pecado desde la revelación de la gracia: «Desde el punto de vista cristiano, sólo a la luz de una soteriología tiene sentido una hamartiología (una teoría del pecado)» [14]. Este aspecto lo veremos más adelante.

c) Juan Pablo II presenta el pecado en la Exhortación «Reconciliación y Penitencia» en clave netamente religiosa; y el sentido del pecado lo ve unido al *sentido de Dios,* llegando a afirmar:

> «Es vano, por lo tanto, esperar que tenga consistencia un sentido del pecado respecto al hombre y a los valores humanos, si falta el sentido de la ofensa cometida contra Dios, o sea, el verdadero sentido del pecado» [15].

[12] Cf. VIDAL, M., o.c., 676-686; FLECHA, J. R., o.c., 314-325; LAFRANCONI, D., «Pecado», en *NDTM,* 1355-1357.

[13] Cf. LYONNET, S., «Péché», en *DBS* VII, 486-567; VIRGULIN, S., «Pecado», en *NDTB,* 1428-1449.

[14] RUIZ DE LA PEÑA, J. L., o.c., 78. Cf. CEE, *Instrucción pastoral sobre el sacramento de la Penitencia «Dejaos reconciliar con Dios»,* 21, en *Ecclesia* 49 (1989) 905. Aconsejamos que se tenga en cuenta toda la Instrucción.

[15] JUAN PABLO II, *Reconciliación y Penitencia,* 18, *AAS* 77 (1985) 225-226 *(Ecclesia* 45 [1985] 30).

Según esto, la ofensa cometida contra Dios desvela «el verdadero sentido del pecado».

d) Vemos en los autores actuales cómo subrayan el pecado como *ofensa:* «el único modo adecuado de valorar el pecado es referirlo a la relación religiosa del hombre con Dios... En este contexto el pecado se vive como una ofensa a Dios que resquebraja y rompe el lazo personal de amor con él» [16]. Y el Catecismo de la Iglesia Católica, al menos en dos pasajes (n.1440 y 1850), define el pecado como ofensa a Dios.

Nos hacemos eco no sólo de la dificultad que existe actualmente para comprender que el pecado es ofensa a Dios sino también de la resistencia para aceptarlo. La clave está en la relación entre Dios y el hombre. Según sea el tratamiento de esta relación será el planteamiento de la ofensa.

Salta a la vista que a mayor distancia entre el hombre y Dios resulta actualmente más difícil la comprensión de la ofensa a Dios. Una relación meramente racional y jurídica con el Creador y Legislador trascendente no favorece a la mentalidad actual para comprender y asumir la ofensa a Dios.

También se insiste actualmente en otro planteamiento de la relación entre Dios y el hombre: el amor de Dios al hombre, que es el núcleo de la revelación de Jesús. En este contexto se explica que el pecado, al ser perjudicial para el hombre, sea ofensa a Dios. Hay «Alguien» a quien le importa el bien del hombre. Desde esta clave se entiende el recurso que se hace hoy [17] al principio de santo Tomás: «No ofendemos a Dios sino en cuanto actuamos contra nuestro propio bien» [18].

Es evidente que para ahondar en la ofensa a Dios se necesita contar con la profunda relación entre Dios y el hombre. Cuando ha aparecido el Amor de Dios, la relación de criatura se convierte gratuitamente en relación «conyugal», y Dios se hace accesible y vulnerable por la acción del hombre. Desde esta clave se entiende fácilmente que nuestro pecado sea ofensa al Amor. Nos parece muy acertada la formulación de González Faus: «El pecado es ofensa a Dios no meramente por ser ofensa "al Amo", sino por ser ofensa "al Amor"» [19].

[16] LAFRANCONI, D., a.c., 1356; cf. BERNASCONI, O., «Pecador/Pecado», en *NDE,* 1111; ESPEJA, J., o.c., 314.

[17] Cf. GONZÁLEZ FAUS, J. I., o.c., 232-233; ID., *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología* (Santander 1984), 496-497; TORRES QUEIRUGA, A., «Culpa, pecado y perdón», en *Selecciones de Teología* 29 (1990) 179-180; ESPEJA, J., o.c., 314-315.

[18] *Contra Gentiles,* III, 122.

[19] GONZALEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano,* 233.

¿Se puede decir que olvidamos la dimensión social del pecado cuando nos detenemos en la relación con Dios? De ninguna manera; lo veremos más adelante. El pecado como acto contra Dios repercute en la misma persona y en la sociedad, y no es difícil comprenderlo. Si «vivir en Cristo», que es lo propio de ser criatura nueva por la participación de la Pascua, implica las relaciones nuevas de filiación con el Padre, de fraternidad con todos los hombres y de señorío sobre el mundo, el rechazo de Cristo por el pecado supone un empobrecimiento radical en la persona y en sus relaciones. Desde esta perspectiva se comprende perfectamente la afirmación de Juan Pablo II:

> «En cuanto ruptura con Dios el pecado es ... un acto suicida. Puesto que con el pecado el hombre se niega a someterse a Dios, también su equilibrio interior se rompe y se desatan dentro de sí contradicciones y conflictos. Desgarrado de esta forma, el hombre provoca casi inevitablemente una ruptura en sus relaciones con los otros hombres y con el mundo creado» [20].

4. ¿Pérdida del sentido del pecado?

Es a todas luces evidente que si se ha dado la pérdida del sentido del pecado, no sólo hay dificultad sino imposibilidad para su aceptación.

Pío XII, en el Mensaje al Congreso Catequístico de Boston en 1946, tuvo una frase que sonó con tono de alarma y que provocó un fuerte impacto: «Es posible que el mayor pecado en el mundo de hoy consista en que los hombres han empezado a perder el sentido del pecado» [21]. E inmediatamente surgieron las publicaciones sobre el tema [22] y sigue la referencia a este punto en las publicaciones de hoy.

Los autores coinciden en aceptar el hecho de que existe la tendencia a ir perdiendo el sentido del pecado; las diferencias se plantean en la valoración del hecho. Hay autores que piensan que «la actitud del hombre ante el pecado tiene elementos positivos» [23]; y Bernasconi afirma: «Parece que no se ha perdido tanto el sentido del pecado cuanto cierto sentido del pecado... Asistimos hoy a la aparición de una nueva dimensión del sentido del pecado según una sen-

[20] JUAN PABLO II, *Reconciliación y Penitencia,* 15, *AAS* 77 (1985) 213 (*Ecclesia* 45 [1985] 26).

[21] PIO XII, «Mensaje al Congreso Catequístico de Boston», en *Ecclesia* 6 (1946) 8.

[22] Cf. VIDAL, M., o.c., 625, nota 6 del cap. 22.

[23] PETEIRO, A., o.c., 323.

sibilidad distinta» [24]. Y no falta quien descubre que, al mismo ritmo de la pérdida del sentido del pecado, se está dando el fenómeno de una eclosión del sentido morboso de culpa con resonancias desequilibradoras en el interior de la persona y con manifestaciones exteriores [25].

Juan Pablo II, en la Exhortación «Reconciliación y Penitencia», dedica el número 18 al tema. Aunque lo titula «Pérdida del sentido del pecado», a lo largo del número se utilizan las expresiones: «oscurecer», «atenuar», «diluirse», «disminuir» el sentido del pecado. No se trata de una pérdida total, y da la razón: «Por consiguiente, así como no se puede eliminar completamente el sentido de Dios ni apagar la conciencia, tampoco se borra jamás completamente el sentido del pecado» [26].

Pero presenta el tema en su gravedad denunciando sus causas, unas generales al referirse al pensamiento actual, otras más particulares: se refieren al pensamiento y a la vida eclesial.

5. La dificultad de identificar el pecado en la persona concreta

En este momento no nos situamos en el terreno de los principios sino en el de la praxis, donde se plantea la vida que exige respuestas concretas. En la situación concreta de la vida cristiana es donde aparece la dificultad de definir o, mejor, de identificar el pecado en la persona concreta. ¿Dónde está la dificultad?

a) Un primer escollo a evitar es identificar la culpa con la insatisfacción. La insatisfacción es fruto de la finitud del hombre. No podemos olvidar que el hombre es un «ser de deseo», caracterizado por la insatisfacción y orientado a un fin totalizante [27]. Una primera dificultad es, pues, distinguir la culpa de la insatisfacción propia de la finitud.

b) Una segunda dificultad está en el planteamiento de la relación entre pecado, culpa y responsabilidad.

Recordamos estas nociones:

1) El pecado significa el fallo ético en contexto religioso, que supone siempre la responsabilidad.

2) La culpa es la vivencia o dimensión subjetiva del pecado, que también incluye la responsabilidad. El sentido de la culpa es

[24] BERNASCONI, O., a.c., 1105.
[25] Cf. LAFRANCONI, D., a.c., 1347.
[26] JUAN PABLO II, *Reconciliación y Penitencia,* 18, *AAS* 77 (1985) 224 *(Ecclesia* 45 [1985] 30).
[27] Cf. SAGNE, J. C., *Péché, culpabilité, pénitence* (Paris 1971), 112

genuino cuando hay disposición de asumir la responsabilidad del pecado.

3) Se pierde el equilibrio entre el sentido del pecado y el sentido de la culpa cuando la responsabilidad, que es el factor unificador, se debilita o desaparece [28].

Todos reconocemos que el punto delicado de esta tríada es la responsabilidad desde el momento en el que se ha introducido la sospecha de si el hombre puede actuar libremente.

c) La tercera dificultad son los condicionamientos de la libertad. Aunque afirmemos la existencia y el valor de la libertad humana —y nos lo recuerda Juan Pablo II de forma tajante: «Pero es una verdad de fe, confirmada también por nuestra experiencia y razón, que la persona humana es libre» [29]—, no puede eludirse la consideración de todas las formas de condicionamiento individual y social que nos afectan de hecho. El mismo Juan Pablo II, en el mismo número citado, dice: «En no pocos casos dichos factores externos e internos pueden atenuar, en mayor o menor grado, su libertad y, por lo tanto, su responsabilidad y culpabilidad».

d) La dificultad también puede venir de la inculturación de la teología. Resulta evidente que la concepción y presentación del pecado dependen de la precomprensión de las antropologías actuales: el idealismo, el existencialismo, el materialismo [30]. ¿Con qué criterio debe presentarse el pecado en cada cultura y cómo se debe ayudar en cada una a la vivencia del perdón?

6. La dificultad ante la conversión

Muchos de los puntos tratados más arriba tienen incidencia en el proceso de la conversión, pero no vamos a repetirlos. Nos referimos ahora a aspectos muy concretos que pueden suponer una dificultad en el momento de plantear la conversión.

a) Distintas resistencias que se experimentan ante la conversión:

1) La devaluación de la experiencia del perdón. La experiencia del perdón no se lleva hoy; es el resultado de una formación que se orienta a que cada uno se valga por sí mismo. Pedir perdón resulta para muchos humillante, cuando la verdad es que la garantía de la relación interpersonal está en el perdón: el perdón recrea las relaciones.

[28] Cf. LAFRANCONI, D., a.c., 1348.

[29] JUAN PABLO II, d.c., 16, *AAS* 77 (1985) 224 *(Ecclesia* 45 [1985] 30).

[30] Cf. GOFFI, T., «Pecado y penitencia en la actual inculturación», en *NDE*, 1121-1123.

2) El miedo a la culpabilidad. Ante alguien que se reconoce culpable, es bastante común quitarle importancia, porque se piensa que toda conciencia de culpabilidad es fuente de traumas y de frustraciones. No es fácil en nuestro contexto «aguantar» el sentido de la culpa.

3) El recurso fácil de culpar a otros. Es el resultado de vivir irresponsablemente.

b) Los presupuestos que se necesitan para la conversión. Los consideramos exigentes y nos preguntamos si el común de la gente los tiene. Señalamos los siguientes:

1) Un proyecto de vida abierto a Dios y vivido en el Espíritu.

2) Una maduración personal que encaje la culpabilidad. Lo propio de la madurez de la persona es saber culparse.

3) Capacidad de una vida en tensión sana. Una vida en conversión permanente supone una desinstalación habitual. La unificación de la persona cristiana incluye la tensión de vida, pero se trata de una tensión sana.

c) La misma situación de pecador. Recordamos cómo el pecado tiene consecuencias destructivas en el pecador mismo (DS 1511) debilitando su voluntad y oscureciendo su inteligencia [31].

Esta situación de pecador se caracteriza por la propensión de la voluntad hacia el mal. El pecado compromete la orientación de la voluntad hacia el bien de formas distintas: recorta la capacidad de conocer el bien y advertir su apetibilidad; debilita la voluntad, que resulta ser menos dispuesta para perseguir el bien con firmeza; acentúa la tendencia de la concupiscencia a favor de los bienes que ofrecen satisfacción inmediata y sensible dejando de lado los bienes de naturaleza espiritual.

II. LA VIDA CRISTIANA Y EL PECADO

1. **Experiencia de Dios y sentido de pecado**

Ante el enunciado «Vida cristiana y pecado» caben distintas interpretaciones, porque admite contenidos diversos: que la vida cristiana no puede olvidar el pecado porque el cristiano sigue pecando; que la vida cristiana exige superar el pecado; que deben aceptarse los medios para evitar el pecado; que la pastoral no puede prescindir del pecado y que tiene un reto en la formación, etc. Todas estas interpretaciones, que son correctas, tienen en común un mismo criterio: la superación del pecado que es considerado como acción con-

[31] Cf. Juan Pablo II, d.c., 15-16, *AAS* 77 (1985) 212-217 *(Ecclesia* 45 [1985] 26-27).

traria al comportamiento propio de la vida cristiana. Se trataría de un enfoque de mero comportamiento.

Pero el punto de mira que ahora tenemos es otro: buscamos comprender y asumir lo que es la presencia del pecado para la vida cristiana; lo que implica la vivencia del pecado en el vivir en Cristo. No se trata de olvidar el pecado, sino de tenerlo presente —«Tengo siempre presente mi pecado» (Sal 50,5)— en y desde la relación con Dios. Lo que pretendemos está muy lejos de una conciencia enfermiza centrada en sí misma; nuestro planteamiento es de apertura a la novedad de la relación de Dios con el hombre, que es de amor, de perdón, de misericordia.

Ahondar en este objetivo implica tomar muy en serio la dimensión teologal del pecado, profundizar en su significado y vivenciar su contenido; no basta el mero reconocimiento de su existencia. La dimensión teologal del pecado implica situar al pecado en el campo de la relación interpersonal con Dios en el contexto de la Alianza, que es más que una relación jurídica con el Legislador. «La Alianza, aunque pueda usar, para expresarse, términos jurídicos, no se reduce a ellos (igual que ocurre en el amor humano, donde el matrimonio tiene un inevitable elemento contractual, aunque no se reduce a él): la Alianza es primariamente donación y llamada de Dios; la donación y la llamada que están contenidas en la imagen y semejanza del hombre» [32]. En la relación profundamente amorosa de Dios debe situarse y vivirse el pecado. Y en este contexto se entiende que la conciencia se aleje de ser un mero juicio lógico o racional para convertirse en comunión entre dos seres que se aman.

Conviene detenerse en la mutua relación hermenéutica que existe entre la presencia de Dios —Gracia— y la experiencia del pecado. La Gracia hace posible que el hombre sienta su miseria.

> «Si intentamos ahondar más todavía en la realidad del pecado hemos de pasar a la mirada de Jesús. La última hondura y anchura del pecado sólo se descubre desde la mirada de la misericordia entrañable del Padre, que ha aparecido en él. El pecado de los pecadores sólo se descubre cuando Jesús les acoge, les abraza contra sus entrañas y los sienta a su mesa. El pecado aparece cuando ha sido vencido por la misericordia» [33].
>
> «Nadie puede sentir la conciencia dolorosa del pecado si primero no se ha bañado y empapado en la conciencia gozosa de hijo. Y esto diferencia a la conciencia cristiana del pecado de todas las experiencias meramente humanas de culpa» [34].

[32] GONZALEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano*, 232.
[33] LEJIDO, M., o.c., 268-269.
[34] GONZALEZ FAUS, J. I., o.c., 389.

A su vez, la experiencia del pecado nos remite a la presencia de Dios amor, a la gracia. El cristiano cree en un Dios que ha venido a este mundo para quitar el pecado (Jn 1,29) y que «manifiesta especialmente su poder con el perdón y la misericordia» (colecta del XXVI Domingo del Tiempo Ordinario). Este aspecto de la misericordia que perdona pertenece de tal forma a la identidad de Dios que reconocer la propia condición de pecador ante él constituye un auténtico acto de fe en el Dios de Jesucristo [35].

El planteamiento es claro: para un cristiano la experiencia de Dios incluye la conciencia de pecador, y la conciencia de pecador le lleva a la experiencia de Dios Amor.

No deja de ser muy hermoso poder plantear que la vida cristiana, en su profunda vivencia, no es posible al margen de la conciencia del pecado, porque adulteraría la misma relación con Dios, la cual sin la misericordia no sería real.

2. «Cuando éramos pecadores (Rom 5,8), El nos amó el primero» (1 Jn 4,19). La gratuidad —la Gracia— en la vida cristiana

Estamos ante un tema de gran riqueza, que toca a lo profundo del ser cristiano, y con diversas ramificaciones [36]. Podemos adelantar que toda la vida y la persona del cristiano tienen su base de identificación en la gratuidad. La gratuidad es la que cualifica en su raíz toda la vida cristiana.

Señalamos como punto de partida el significado del término, su contenido y el campo en el que lo situamos. *Gratuito* es aquello que se da de balde, de gracia; no es debido, y no se puede ni exigir, ni reclamar; es don. No se puede entender como gratuito lo que no vale, lo que no es rentable, lo que es inútil. Gratuito es aquello que, valiendo o no, se da gratis. Y se entiende por *gratuidad:* «La disposición generosa de aquel que da por pura benevolencia, sin que ninguna necesidad le apremie, sin que ninguna obligación le incite, sin que se le imponga ninguna exigencia de parte de quien recibe» [37]. Ateniéndonos al objeto de nuestro trabajo conviene precisar que, aunque la gratuidad puede contemplarse en relación con lo que se hace a los demás, en este capítulo al hablar de gratuidad nos referimos a la acogida de la gratuidad que viene de Dios y de los de-

[35] Cf. LAFRANCONI, D., a.c., 1356.

[36] Cf. BENI, A., «Gracia», en *NDT*, 614-628; BOFF, L., *Gracia y liberación* (Madrid 1978); GONZALEZ FAUS, J. I., o.c.; LADARIA, L. F., *Antropología teológica* (Roma 1983); ID., *Teología del pecado original y de la gracia;* RUIZ DE LA PEÑA, J. L., o.c.

[37] AGAESSE, P., «Gratuité», en *DSp* VI, 787.

más [38]. Se trata de vivir lo que tan bien expresó san Bernardo: «Porque somos amados, amamos» [39].

a) *La gratuidad en Dios*

Es un tema clave, porque entra en lo más nuclear de la revelación de Dios, que es amor.

1) La Palabra de Dios es la que, bajo la acción del Espíritu, nos introduce en su gratuidad. No se trata de una evidencia natural; hay que acercarse desde la fe: «El amor que Cristo nos tiene sobrepasa todo conocimiento» (Ef 3,18-19).

Y nos encontramos con estos dos datos muy fundamentales: que Dios se define como Amor (1 Jn 4,8; 4,16) —no olvidemos que el Amor en Dios es gratuidad, parte de la plenitud de ser—, y que Dios actúa como amor gratuito.

> «Pero Dios, rico en misericordia, por el grande amor con que nos amó, estando muertos a causa de nuestros delitos, nos vivificó juntamente con Cristo —por gracia habéis sido salvados— y con él nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos en Cristo Jesús, a fin de mostrar en los siglos venideros la sobreabundante riqueza de su gracia, por su bondad para con nosotros en Cristo Jesús. Pues habéis sido salvados por la gracia mediante la fe; y esto no viene de vosotros, sino que es don de Dios; tampoco viene de las obras, para que nadie se gloríe» (Ef 2,4-10; cf. 1 Tim 1,12-17).

2) De la mano de la Escritura podemos señalar los rasgos que configuran la gratuidad de Dios tal como se nos ha manifestado a los hombres.

a) *Ama el primero.* El amor de Dios es un amor que se adelanta: «Nosotros amemos, porque él nos amó el primero» (1 Jn 4,19). Su prioridad está al comienzo de todo (1 Jn 4,10). Y no cabe

[38] La relación entre gratuidad y gracia está planteada desde los orígenes, tanto en la perspectiva profana como en la religiosa cristiana (cf. BOFF, L., o.c., 68-76; GONZALEZ FAUS, J. I., l.c., 432-435; LADARIA, L. F., *Teología del pecado original y de la gracia*, 139-182). La gratuidad es un elemento esencial que está presente en todo planteamiento que se haga de la gracia. Recogemos la definición de BENI, A., a.c., 614: «Gracia designa en la teología el favor absolutamente gratuito y personal, de Dios, que sale al encuentro del hombre, así como los efectos de esta benevolencia por la que Dios se le comunica». El Catecismo afirma: «La gracia es el *favor,* el *auxilio gratuito* que Dios nos da... La gracia de Cristo es el don gratuito que Dios nos hace de su vida infundida por el Espíritu Santo» (n.1996 y 1999).

[39] SAN BERNARDO, «Carta 107», 8, en *Obras completas* II (Madrid 1955), 1160-1161.

duda de que «amar el primero» es un distintivo muy característico de la gratuidad.

b) *Ama antes de que uno empiece a responder.* Es bastante común la idea de hacerse valer para que se le quiera. Dios nos quiere antes de empezar a responder, «siendo todavía pecadores» (Rom 5,8).

c) *Nos quiere como somos.* Sea el hombre lo que sea, Dios le quiere (cf. Ez 16,1ss; Os 2,8-16). Esto no quiere decir que a Dios le dé lo mismo que uno sea lo que sea; Jesús nos pide: «Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (Mt 5,48; cf. Lc 6,36). Pero, con todo, el Señor sigue queriéndonos.

d) *Nos ama a pesar de nuestra resistencia.* Saberse amado a pesar de la propia resistencia es una fuerte experiencia de gratuidad: «Me has seducido, Yahveh, y me dejé seducir; me has agarrado y me has podido» (Jer 20,7-9).

e) *Ama perdonando y haciendo libres.* La gratuidad se expresa, además, perdonando cuando se adelanta a amar: «Pues Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar con todos ellos de misericordia» (Rom 11,32; cf. Gál 3,22), y dejando libre en el perdón: «Vete, en adelante no peques más» (Jn 8,8).

f) *Ama al enemigo.* Jesús lo atestigua: «Más bien amad a vuestros enemigos... y seréis hijos del Altísimo, porque él es bueno con los ingratos y los perversos» (Lc 6,35), y lo practica: «Jesús decía: "Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen"» (Lc 23,34).

g) *Ama «pasándose».* Que Dios «se pasa» amando es la clave de la lectura del pasaje que presenta la relación del padre con el hijo pródigo: es un padre que «se pasa» amando (Lc 15,11ss). La lectura del amor que «se pasa» se ve confirmada en san Pablo con la repetida expresión *sobreabundó la gracia:* «pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom 5,20); «a fin de mostrar en los siglos venideros la sobreabundante riqueza de su gracia» (Ef 2,7; cf. 1,7-8); «Y la gracia del Señor sobreabundó en mí» (1 Tim 1,14). La insistencia de san Pablo cuenta con la palabra de Jesús, que dice: «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10,10). En la misma clave de la sobreabundancia está la donación del Espíritu: «da el Espíritu sin medida» (Jn 3,34) [40].

h) *Ama dándose en Jesús.* En el Antiguo Testamento se presenta la cercana relación de Dios con su pueblo bajo tres símbolos:

[40] Cuando se estudia quién es el sujeto de la frase, si Dios da el Espíritu sin medida al Hijo o si el Hijo lo da sin medida a los creyentes, se acepta como conforme con el pensamiento joánico (1 Jn 3,24; 4,13) que el Hijo haga que en sus palabras se derrame el Espíritu abundantemente, sin medida. Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan* I (Barcelona 1980), 437-438.

el símbolo de la amistad (hace alianza con Abrahán, su amigo, Is 41,8; Sant 2,23); el símbolo de la paternidad («Yahveh tu Dios te llevaba como un hombre lleva a su hijo», Dt 1,31); el símbolo del amor conyugal (el amor humano será paradigma de las relaciones de Dios con su pueblo, Os 2,21-22; Jer 2,2; 31,3). Pero en el Nuevo Testamento se nos habla de una nueva realidad: que Dios se da en su Hijo, como lo afirma san Pablo: «Porque en Cristo estaba Dios reconciliando el mundo consigo» (2 Cor 5,19).

La expresión *Cristo entregado,* como *Amor entregado,* tan repetida en la Sagrada Escritura (Jn 3,16; Rom 8,32; Gál 1,4; 2,20; Ef 5,2) y tan presente en la Celebración Eucarística —Cuerpo entregado y Sangre derramada (Mt 26,26-28; Mc 14,22-24; Lc 22,19-20; 1 Cor 11,23-25)—, tiene una profunda referencia al Padre y a los hombres.

i) *Ama en el Espíritu.* Nos da su Espíritu, que es su amor: «el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5,5).

Debe subrayarse que la gratuidad que acabamos de contemplar incluye el perdón; de lo cual se deriva directamente que la experiencia de gratuidad incluye la experiencia de perdón. Esta relación es tan estrecha que a la vivencia del misterio de la gratuidad del amor de Dios le corresponde la vivencia de la ingratitud humana, es decir, del pecado.

b) *La vida cristiana desde la gratuidad*

Señalamos los aspectos más fundamentales de la vida y de la persona cristiana que llevan la impronta de la gratuidad.

1) *Pasar en Cristo de vieja a «nueva criatura».* Encontramos con frecuencia la expresión «nueva creación» para expresar el nuevo ser del hombre en Cristo: «el que está en Cristo es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo» (2 Cor 5,17; cf. Gál 5,6; 6,15; Ef 2,15).

Está a la vista que criatura nueva se contrapone a criatura vieja, a la que se refiere permanentemente. La realidad de criatura vieja hace referencia a la situación de pecado. Y al paso de la situación de pecado a la criatura nueva se le ha llamado «justificación». Todos conocemos la importancia que ha tenido y tiene en la teología la doctrina de la justificación [41]. Aunque el término no resulte hoy muy

[41] Los estudios de GONZALEZ FAUS, J. I., o.c., 487-527, y de LADARIA, L. F., o.c., 183-222, sobre la «justificación» son muy valiosos por su aportación al tema y por la complementariedad que ofrecen.

útil porque evoca fácilmente la excusa o las justificaciones, sin embargo en el contexto de la Escritura y sobre todo en san Pablo encontramos un rico sentido: justificar equivale a «hacer justo». Y no se reduce a una simple declaración de justicia en sentido forense, sino que se trata de una transformación real del hombre. La criatura nueva, fruto de la justificación, totalmente gratuita —«con cuyas heridas habéis sido curados» (1 Pe 2,24)—, no puede olvidar la situación de pecado.

La gratuidad de esta realidad es a todas luces evidente. No podemos pensar que lo que nosotros somos sea el fundamento de la nueva relación con Dios; sino, al contrario, de la nueva relación con Dios somos lo que somos: de la nueva relación con Cristo somos criatura nueva. Y la nueva relación se nos da en Jesús por la participación de la Pascua. La gratuidad es un hecho.

La postura básica y elemental que le corresponde al cristiano es la de acoger la realidad de su ser que le es dado en Jesús, y actuar consecuentemente. Las actitudes no son el punto de partida del ser cristiano, sino su consecuencia. No olvidemos que nuestro ser de cristiano *no lo hacemos* desde nuestras actitudes, desde nuestro seguimiento, sino que es el gran DON que se acoge y se vive. Pero, con todo, tampoco puede olvidarse que ese paso de vieja a «nueva criatura» en Jesús cuenta con un proceso progresivo y constante [42].

2) *Las relaciones desde la gratuidad.* Uno de los puntos fundamentales de la vida y de la persona son las relaciones; y sobre ellas incide intensamente la experiencia de gratuidad.

Quien vive su realidad de criatura nueva en la experiencia de ser querido gratuitamente por Dios —con todos los elementos que incluye: se me adelanta, me perdona, me ama como soy, «se pasa» conmigo, etc.— se siente urgido a la gratuidad, a amar sin exigir nada en el otro. El principio de que «la gratuidad lleva a la gratuidad» tiene una gran fuerza en la persona que parte de la experiencia de ser querido gratuitamente. Y, consecuentemente, todas las relaciones fraternas con todos los hombres, que parten del don de la filiación, se ven vivificadas por la experiencia de gratuidad:

> Mt 19,23-35: «Por eso el Reino de los Cielos es semejante a un rey que quiso ajustar cuentas con sus siervos... Movido a compasión el señor de aquel siervo, le dejó en libertad y le perdonó la deuda... ¿No debías tú también compadecerte de tu compañero, del mismo modo que yo me compadecí de ti?».
>
> Lc 6,27-35: «Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis?... Si hacéis bien a los que os lo hacen, ¿qué mérito tenéis?... Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué mérito tenéis?... Más

[42] Cf. infra cap. IX.

bien, amad a vuestros enemigos; haced el bien, y prestad sin esperar nada a cambio».

Lc 7,36-50: «A quien poco se le perdona, poco amor muestra».

Podemos concluir diciendo que las entrañas de gratuidad son lo más característico de quien vive la gratuidad de Dios. Es muy difícil, por no decir imposible, tener entrañas de gratuidad sin experiencia de ser queridos gratuitamente. Sin esta experiencia de gratuidad, el amor, aun el que queremos que sea gratuito, es interesado.

3) *El amor cristiano desde la gratuidad de Dios.* Entre los aspectos fundamentales de la vida y de la persona cristiana no puede olvidarse el amor. ¿Qué relación existe entre el amor cristiano y la gratuidad? ¿Puede entenderse el amor sin la gratuidad fundante de Dios?

En el centro del amor cristiano está la gratuidad como su dato radical: participamos del amor de Dios —«Para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos» (Jn 17,26)— amando con el amor de hijos en el Hijo por el Espíritu Santo [43].

Además, la experiencia de ser querido gratuitamente por Dios supone un cambio afectivo, una maduración de la afectividad. La persona que experimenta lo que es ser querido por Dios en Jesús, se abre al Tú de Dios Padre y al Tú del hermano en Jesús. Es un cambio afectivo radical, que va exigiendo un proceso en el que se incluya la purificación constante del yo.

También es verdad que la misma experiencia de gratuidad depende de una cierta madurez afectiva. Un amor centrado en sí mismo difícilmente captará la gratuidad del amor que recibe: verá todo lo que recibe como algo que se le debe.

4) *La vocación desde la gratuidad.* La vocación es un elemento importante para la vida del hombre y del cristiano. Y existe una exacta correlación entre la concepción de la vida y la concepción de la vocación: a la concepción de vida en línea de autonomía absoluta le corresponde una vocación entendida desde uno mismo, es decir, como un proyecto personal de vida. A una concepción de vida inspirada en la gratuidad le corresponderá una vocación como disponibilidad: «Heme aquí, envíame» (Is 6,8).

En el planteamiento que estamos haciendo de la vida cristiana desde la gratuidad, también la vocación debe contar con la gratuidad. Sin la experiencia de la gratuidad la vocación descansa en uno mismo, se proyecta desde los propios deseos y termina reduciéndose a un proyecto personal. Situamos la vocación en la experiencia del

[43] Cf. infra cap. V, 127-130.

amor gratuito de Dios que conlleva en el sujeto una respuesta concreta aun en medio de debilidades.

Esta experiencia de gratuidad, que es clave en el momento inicial de la vocación, es insustituible en el proceso de su maduración. La experiencia de gratuidad en el proceso de la vocación lleva a ésta a trascender la visión de la vocación como obligación, como exigencia personal, a superar el narcisismo, a aceptar una misión que trascienda y en la que no se haga pie, a tener la fe como único recurso en los momentos difíciles, a integrar la disponibilidad como dato esencial e insustituible de la vocación cristiana.

5) *Compromiso y gratuidad.* Tanto la gratuidad como el compromiso son de la esencia del cristianismo; pero la dificultad está en que ambos planteamientos, siendo esenciales en el cristianismo, a veces funcionan por separado y piden caminar por separado; y el resultado en este desconocimiento mutuo es un cristianismo deficiente, por incompleto, y hasta deforme. ¿Qué relación debe existir entre el compromiso y la gratuidad?

Se excluye la relación meramente extrínseca o de yuxtaposición, que consistiría en que los dos tuvieran espacios por separado para su cultivo y mantuvieran su autonomía.

Se acepta la relación que incluye la integración de la gratuidad y del compromiso: la gratuidad estaría presente en el compromiso y el compromiso estaría presente en la gratuidad.

Pero se busca una relación más profunda: que la gratuidad cristiana *es* compromiso y que el compromiso *es* gratuidad. Profundizando en lo que son la gratuidad cristiana y el compromiso cristiano se llega a que la gratuidad cristiana se vive en compromiso y el compromiso cristiano se vive en gratuidad.

Como conclusión podemos decir que resulta evidente que el compromiso cristiano no puede vivirse al margen de la experiencia de la gratuidad. La mejor capacitación para el compromiso y su mejor garantía está en la gratuidad [44].

6) *La conversión desde la gratuidad.* Aunque no entramos directamente en el tema de la conversión, que estudiaremos a continuación, no podemos pasar por alto algunos aspectos de la conversión que tienen relación con la gratuidad.

a) La experiencia de gratuidad es real si cuenta con una experiencia actual de perdón y de conversión.

b) Existe una estrecha correlación entre la concepción de vida que se tenga y la conversión que se practica. A una concepción de

[44] La relación entre el compromiso y la gratuidad está actualmente presente en la teología de la liberación. Cf. GUTIERREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca 1990), 246; ID., *Beber en su propio pozo* (Salamanca 1984), 139-147.

vida entendida desde uno mismo le corresponde una conversión entendida también desde uno mismo, desde su proyecto personal. Sería cuestión de levantar o bajar el listón a la propia medida.

c) La conversión que corresponde a ser «criatura nueva», la que se vive acogiendo al Resucitado, es la conversión de transformación que se vive en él, «siendo en Cristo», participando de las nuevas relaciones.

d) La conversión cristiana no queda reducida, pues, a un mero cambio de actitudes.

En resumen: la conversión adquiere su cualificación de cristiana si cuenta con la gratuidad del amor de Dios.

En el recorrido que acabamos de hacer se llega a esta conclusión: la vida cristiana adquiere su auténtica cualificación desde la gratuidad de Dios con el hombre.

3. La realidad del pecado en el cristiano

Después de haber contemplado lo que es ser criatura nueva desde el amor gratuito de Dios, se nos impone ahora entrar en la realidad de nuestra vida y de nuestra persona, en la que hay que contar con el pecado [45]. ¿Cabe la presencia del pecado en la criatura nueva? ¿Cuál es su presencia? ¿Es compaginable la conciencia de pecador y la conciencia de ser querido por Dios?

a) *Soy pecador*

Partimos de un hecho muy real: la necesidad de aceptarse en lo que uno es: *soy pecador,* y reconocerlo ante Dios y ante los hermanos. El pecado es una realidad que nos acompaña siempre.

Como hemos apuntado más arriba, ha sido frecuente, y quizás siga siéndolo hoy, el intento de hacer planteamientos de espiritualidad sin tener en cuenta el pecado. Pero la experiencia indica que todo proceso de espiritualidad tiene un momento en el que se debe afrontar la realidad cruda y tensa de la experiencia del pecado y de la gracia. ¿Qué posturas se dan al reconocerse pecador?

Cabe la postura de decir que uno es pecador sin sentirlo. Esa confesión puede sonar a excusas y a defensa de posibles acusaciones. También puede darse la explicación de no querer entrar a fondo en el pecado por la idea que se puede tener de que no son compagi-

[45] Cf. SCHNACKENBURG, R., «La tensión entre "ser de Dios" y "cometer pecado"», en su obra *El mensaje moral del nuevo Testamento* II (Barcelona 1991), 215-221.

nables estar a bien con Dios —y a veces se busca con afán verse bien ante Dios— y el pecado. En este caso se teme ser pecador porque el serlo equivale, a su juicio y en su conciencia, a estar de espaldas a Dios, no querer a Dios.

Cabe ni decirlo, ni sentirlo. No se toma en cuenta el pecado personal. Cabe decirlo y sentirlo, pero justificándolo.

Cabe sentirlo fuertemente y decirlo, porque se experimenta hondamente el amor gratuito de Dios.

Dentro del proceso de la vida cristiana resulta fundamental el momento de afrontar la realidad del propio pecado y la realidad del amor de Dios, la gracia, dentro de uno. Es el planteamiento antropológico más en verdad que puede hacerse un cristiano. Es el momento de madurez que debe suponer una buena fundamentación teológica y una buena orientación del proceso espiritual cristiano. No puede prescindirse de este momento.

b) *El cristiano y el pecado estructural o social*

No perdemos de vista que el cristiano es «nueva criatura», pero tampoco olvidamos que es «hijo de un pueblo pecador» (Is 6,5).

Para hablar del «pecado del mundo» suelen utilizarse diversas expresiones: «pecado social», «estructuras de pecado», «pecado colectivo», «pecado estructural» y «pecado histórico». Sin detenernos en matizaciones, recogemos el hecho de que se impone hoy hablar de esta realidad, porque afecta intensamente a toda persona humana, cristiana y no cristiana [46].

1) Nos preguntamos por el significado y la fundamentación que tiene el «pecado del mundo».

Además de los «pecados», existe lo que llama san Pablo la «hamartía», el pecado como poder que domina en el mundo (Rom 5,14); san Juan habla de «*el* pecado del mundo» (Jn 1,29) [47].

[46] Cf. ALCALÁ, M., «Pecado social y pecado estructural», en *Razón y Fe* 112 (1985) 125-143; JUAN PABLO II, *Reconciliación y Penitencia,* 16, *AAS* 77 (1985) 213-217 (*Ecclesia* 45 [1985] 26-27); MOSER, A., «Pecado estructural», en *NDTM,* 1369-1383; SAGRADA CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la liberación"», *AAS* 76 (1984) 885-886; VIDAL, M., *Pecado estructural y responsabilidad personal* (Madrid 1991).

[47] Cf. GONZÁLEZ FAUS, J. I., «El pecado estructural» en su o.c., 237-298; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., o.c., 195-196; SCHNACKENBURG, R., *Cartas de San Juan* (Barcelona 1980), 166-169; SCHOONENBERG, P., «El pecado del mundo», en *MySal* II/2, 984-997. Con relación a este tema deben tenerse en cuenta los Documentos de Puebla, de Medellín y de Santo Domingo, y las Encíclicas «Sollicitudo rei socialis» y «Centesimus annus» de Juan Pablo II.

Se comprende que el hombre, al pecar, incide en la convivencia viciando la relación social con el egoísmo. Con el pecado se crean «situaciones de pecado» que, a su vez, hacen pecar al hombre. Esta solidaridad en el pecado implica una especie de reciprocidad: soy sujeto activo y pasivo del mismo. Pero hay algo más. Describimos esta situación con palabras de González Faus: «El pecado estructural no nace de la nada ni es antecedente al hombre: nace del hombre mismo. Pero, una vez nacido, escapa al control del hombre, se convierte en una fuerza autónoma frente a él, domina al hombre y hace que ya no pueda reducirse el estudio del pecado al aspecto puramente personal» [48]. Desde esta clave se entiende la insistencia de los teólogos en afirmar que el pecado del mundo es más que el conjunto de los pecados personales de los hombres [49].

Pero no podemos quedarnos en la dramática situación creada por el pecado; no podemos menos de reconocer que esta realidad es el reverso de la gratuidad divina, y que desde la revelación del amor misericordioso de Dios a todos se ha desvelado la magnitud del pecado del hombre.

2) Nos preguntamos, también, por las implicaciones que la conciencia del pecado estructural o social tiene en la vida cristiana.

a) La toma de conciencia del pecado estructural evita sin más que el hombre piense que entra en juego con un mundo angélico. La realidad del pecado está a la vista.

b) Cuando se asume que se es «hijo de un pueblo pecador», se toma conciencia de que el pecado del mundo es de alguna manera mío, es mi pecado, en la medida en que no me haya liberado totalmente de él.

c) Se trata de una situación que tiene fuertes implicaciones: ¿hasta qué grado el pecado del mundo me ha configurado y está configurándome? Se cuenta con este principio sociológico: la persona humana es configurada por su mundo a lo largo de toda la vida. Desde esta clave se entiende que el pecado del mundo tienda permanentemente a configurar mi persona.

c) *«A la vez justo y pecador»*

Reconocemos como principio básico que la situación personal no puede ser la norma interpretativa del mensaje de salvación; de la situación personal no se puede pasar a definir lo que es el cristianismo. Prescindiendo, pues, de la proyección personal, preguntamos:

[48] GONZALEZ FAUS, J. I., o.c., 252.

[49] Cf. GONZALEZ FAUS, J. I., o.c., 252, nota 14; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., lo repite dos veces en o.c., 85 y 195.

¿Puede plantearse que el cristiano es a la vez justo y pecador? ¿En qué se fundamenta? ¿Cuál es su significado? ¿Cuál su implicación en la espiritualidad?

1) Contamos en primer lugar con la Escritura. En el Nuevo Testamento tenemos planteamientos muy radicales. Cristo no admite medias respuestas: Mt 11,20-24; Lc 9,62; 13,3. San Juan nos dice que el que ha nacido de Dios no peca: 1 Jn 5,18. Para san Pablo, al cristiano se le puede exigir que dé testimonio de santidad: Rom 6,19-22; 1 Tes 4,3-7; 2 Tes 2,13; 2 Cor 7,1; el cristiano ha muerto al pecado y es libre para no pecar más: Rom 6,2-14; y, como consecuencia, el cristiano es definido según el modelo de Cristo: Flp 2,5; Col 3,13; Rom 15,2-3.

Pero, según el mismo testimonio del Nuevo Testamento, es posible que un cristiano vuelva a caer y que sea cristiano y pecador: la posibilidad de que los cristianos pequen está implícitamente en el «perdónanos nuestras deudas» de la oración del «Padre nuestro» (Mt 6,12). El Nuevo Testamento habla de pecados cometidos por los bautizados: bautizados que son inconstantes en la fe (Gál 1,6), desordenados y perezosos (1 Tes 5,14), mal avenidos (Gál 5,14), celosos y pendencieros (1 Cor 1,10), deshonestos (1 Cor 6,12ss; 2 Cor 12,21). San Juan dice de forma muy explícita: «Si decimos: "No tenemos pecado", nos engañamos y la verdad no está en nosotros»... «Si decimos: "No hemos pecado", le hacemos mentiroso y su Palabra no está en nosotros» (1 Jn 1,8-10).

La pregunta surge sin más: ¿Pueden compaginarse ambas situaciones?

2) Se tiene reparo en utilizar la expresión «a la vez justo y pecador» por las connotaciones protestantes que tiene y por el temor a colocarnos en contra del Concilio de Trento, que nos habla de la justicia inherente al hombre justificado. Pero ¿puede utilizarse esa fórmula correctamente?

La fórmula proviene de Lutero, y responde a un punto nuclear de la teología luterana: el hombre es justificado por la justicia de Cristo, que es justicia «ajena», porque Dios, en su infinita misericordia y en atención a los méritos de Cristo, no le imputa al hombre su pecado; pero el hombre continúa siendo lo que es: pecador. Según este planteamiento, el hombre es justo en cuanto Dios lo tiene por tal, pero es pecador porque en él continúa su mismo ser de antes; no tiene ninguna «justicia inherente» [50].

Los teólogos católicos actuales retoman el tema [51]. Aceptan las afirmaciones del Concilio de Trento acerca de la novedad total del

[50] Cf. LADARIA, L. F., o.c., 223.

[51] Cf. GONZALEZ FAUS, J. I., o.c., 584-592; LADARIA, L. F., o.c., 222-227; RAHNER,

justificado, dando por supuesto que la presencia de Dios transforma al hombre en su interior, pero cuentan con la experiencia cristiana de tantos hombres y mujeres que se han sentido pecadores ante Dios. ¿Qué interpretación se da?

La explicación viene dada por el *ya sí, pero todavía no,* por la visión dinámica de la gracia. Algo ha ocurrido en lo profundo del hombre que ha sido justificado por Dios y ha recibido el don del Espíritu Santo, pero se necesita el pleno asentimiento a la presencia de Dios. El amor de Dios y el perdón están dados, pero se necesita acogerlos para dejarnos transformar por ellos. Por esto, la transformación plena del hombre viejo en hombre nuevo, del pecador en justo, que puede ser repentina y definitiva, es también lenta, y normalmente sigue un proceso, que debe ser atendido. Pero la dificultad está, por circunstancias muy diversas, en no prestar atención a la realidad de «criatura nueva» dada en Jesús. La falta de acogida y de respuesta es frecuente entre los que nos presentamos como cristianos. Y el pecado, como realidad o como amenaza, no desaparece del horizonte cristiano.

3) La misma expresión «a la vez justo y pecador» puede aplicarse y se aplica a la Iglesia [52]. En la Iglesia santa se realiza la santidad de cada uno de sus miembros. Pero el pecado es también una realidad en la Iglesia. Y como una Iglesia ideal ni ha existido nunca ni existirá en la historia, y como, además, acoge en su seno a los pecadores, siempre está y estará necesitada de purificación. En el ámbito de la Iglesia está la carga del pecado, de la que no se liberará mientras dure la vida sobre la tierra.

d) *El cristiano ante el pecado: la división interior o concupiscencia*

Dado nuestro propósito de estudiar la presencia del pecado en el cristiano, no podemos prescindir de esta situación compleja de la división interior que padece el hombre y que, con terminología teológica, se ha llamado *concupiscencia.*

K., *Escritos de Teología* VI (Madrid 1969), 256-270; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., o.c., 366-369.

[52] Cf. LADARIA, L. F., o.c., 225-226; RAHNER, K., o.c., 295-313; ID., «El pecado en la Iglesia», en BARAÚNA, G. (ed.), *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona 1966), 432-448; RATZINGER, J., «Soy negra pero hermosa», en *El nuevo Pueblo de Dios* (Barcelona 1972), 285-290; SECONDIN, B., «Santità ecclesiale e peccato collettivo», en AA.VV., *Peccato e santità* (Roma 1979), 225-251; BALTHASAR, H. U. VON, «Casta meretrix», en *Ensayos Teológicos II. Sponsa Verbi* (Madrid 1964), 239-366.

1) El hecho es general y no puede reducirse al ámbito religioso; el ser humano presenta desde su niñez el contraste entre la aspiración al bien y la respuesta en línea contraria. Es algo más que el desequilibrio que siempre existe entre la aspiración y la respuesta, propio de la finitud del hombre; se trata del desajuste real que se da entre el bien que deseo y el mal que realizo. Son los fondos oscuros que nos amenazan permanentemente.

La concepción cristiana de la concupiscencia cuenta con la experiencia del hombre, pero dentro de la historia de la acción de Dios en la humanidad.

San Pablo describe esta situación en el cristiano con trazos inigualables:

> «Realmente mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco. Y, si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo con la ley en que es buena; en realidad, ya no soy yo quien obra, sino el pecado *(hamartía)* que habita en mí» (Rom 7,15-17).

En la descripción saltan a la vista la fuerza y el dominio que tiene el pecado sobre el hombre [53]. Y tengamos presente, además, que esta descripción que san Pablo hace del poder del pecado no la refiere al pagano ni al judío del comienzo de la carta cuando habla de la humanidad bajo el pecado, sino al hombre *ya justificado* [54].

El concilio de Trento en el «Decreto sobre la Justificación» presenta que la concupiscencia, aunque no pueda ser llamada en sí misma pecado, proviene del pecado y conduce a él (DS 792).

El concilio Vaticano II aborda el tema en este hermoso texto:

> «El hombre, en efecto, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males, que no pueden tener origen en su Santo Creador. Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompe el hombre la debida subordinación a su fin último y también toda su ordenación, tanto por lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación. Es esto lo que explica la división íntima del hombre. Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas» (GS 13).

[53] Cf. Virgulin, S., «Il peccato e la lotta contro di esso in San Paolo», en AA.VV., *Peccato e santità* (Roma 1979), 105-119.

[54] Cf. González Faus, J. I., o.c., 217-223.541; Ladaria, L. F., o.c., 47-48.

2) Si nos preguntamos por la naturaleza de la concupiscencia, nos encontramos con distintas acepciones [55]:

a) La concupiscencia puede entenderse como las tendencias del hombre vistas en su fundamento biológico, que se manifiestan como deseos, tendencias e impulsos.

b) En un sentido teológico, siguiendo a Bernard, decimos que la concupiscencia es la tendencia desordenada, sensible o racional, *en cuanto se opone* a la ley de la sana razón y de la fe. No se reduce a la tendencia inferior, se refiere a toda inclinación natural en cuanto que se resiste y se rebela a la vida espiritual [56]. Este «desorden» se vive como resultado de la pérdida de la comunión con Dios, que afecta a todas las dimensiones del ser [57].

3) Situados dentro del estudio de la Teología Espiritual, nos interesa tener presente lo que entraña la experiencia de la división interior o de la concupiscencia para la vida espiritual.

a) No nos encontramos en la vida concreta de un cristiano con situaciones en las que se den sólo manifestaciones de mera concupiscencia. No puede olvidarse que en el bautizado junto con la concupiscencia también actúa la gracia; es un dato que debe tenerse en cuenta cuando se trata, sobre todo, con las personas a niveles profundos y en plan de ayuda.

b) En la historia de la espiritualidad siempre se ha considerado al amor propio como la forma en la que el hombre vive la concupiscencia. Pero el amor propio tiene sus características en cada época socio-histórica concreta. En el momento actual se caracteriza por la tendencia a una autonomía absoluta que, en nuestro contexto de la vida espiritual, se traduce en que cada uno defina, programe y practique la vida cristiana según la medida propuesta por uno mismo. En este caso, la relación con Dios se caracterizaría no tanto por la acogida a su acción salvadora y por la apertura y disponibilidad a la

[55] Cf. ARZUBIALDE, S. G., o.c., 89-104; BERNARD, CH. A., o.c., 259-263; LADARIA, L. F., o.c., 47-51; LANZ, A. M., «Concupiscencia», en *DE*, 447-449; RAHNER, o.c., 379-416; SCHEFFCZYK, L., «Concupiscencia», en *SM* I, 893-896.

[56] Cf. BERNARD, CH. A., o.c., 293. No entramos en el estudio de las distintas aportaciones que están dándose para aclarar el sentido teológico y antropológico de la concupiscencia; su punto de convergencia es la relación entre la concupiscencia y la libertad. Debe tenerse en cuenta la aportación de K. Rahner, que es completada por L. F. Ladaria; y su conjunto es aplicado a la teología espiritual por S. G. Arzubialde. Puede verse en las obras ya citadas.

[57] La profundidad y las consecuencias de este desorden las presenta P. SCHOONENBERG al hablar de una triple consecuencia del pecado: el pecado mismo como castigo, la incapacidad de amar y la inclinación al mal, en su artículo «El hombre en pecado», en *MySal* II/2, 965-984. GONZALEZ FAUS, J. I., o.c., 414-419, completa esta visión con el significativo apartado «La des-Gracia como desgracia» dentro del capítulo «El pecado como castigo de sí mismo».

dirección del Espíritu, cuanto por la utilización de su Palabra y de su Presencia en función de los propios planteamientos.

En este contexto podemos presentar la concupiscencia como la fuerte resistencia a cualquier confrontación con la alteridad y con la gratuidad.

c) Desde un planteamiento de vida espiritual definida, programada y practicada por criterios muy humanos, la fruición, de cualquier tipo que sea, encuentra un camino abierto para ser justificada. Y en este caso, la concupiscencia se presenta como la oposición frontal a todo planteamiento de kénosis y de dominio de las pulsiones de las distintas tendencias.

d) Una forma de concupiscencia puede ser la justificación de la atonía espiritual. La situación puede estar tan aceptada y tan justificada personal y colectivamente que es muy difícil un planteamiento real y eficaz buscando una superación. La reacción fuerte en contra de una exigencia no se dejaría esperar.

e) ¿Puede presentarse como forma de concupiscencia la misma resistencia que se siente para aceptarla dentro de cada uno? No resulta fácil desenmascarar el dominio y la forma de actuar de la concupiscencia.

f) No podemos olvidar la concupiscencia inducida [58]. El hombre vive en un clima social de pecado, en una situación objetiva de valores opuestos al plan de Dios, que presiona intensamente sobre la persona.

Con todo lo que acabamos de decir, está a la vista que el pecado como realidad y como amenaza está presente en la vida del cristiano. Es un hecho tan evidente que debe ser asumido. ¿Cómo?

III. EL PECADO EN EL DINAMISMO ESPIRITUAL

Comenzábamos nuestra reflexión con la denuncia de cierta atonía espiritual y señalando entre los posibles factores la falta de conciencia del pecado y la falta de la vivencia del perdón; y nos atrevimos a preguntar sobre la validez de esta proposición: *¿El momento espiritual está relacionado con la conciencia de pecado y con la vivencia del perdón?* Intentamos ahora ofrecer una respuesta estudiando la relación que existe entre el pecado y el dinamismo espiritual.

[58] Cf. ARZUBIALDE, S. G., o.c., 99.

1. La aceptación del pecado y la superación en la vida cristiana

a) *Presupuestos*

Hemos subrayado mucho la importancia de la gratuidad en la vida cristiana; pero esto no excluye ni debilita el esfuerzo ascético para vivir en cristiano, sino que, al contrario, lo refuerza y lo potencia [59]. No nos detenemos ahora en explicar cómo la vida cristiana necesita una permanente superación; pero dejamos constancia de dos datos, que consideramos básicos: que la ascesis, no en su terminología, sino en su contenido práxico, es un dato permanente en la historia de la humanidad, siendo esencial a la realización del hombre y del hombre cristiano. Y el segundo dato es que la Escritura presenta el esfuerzo personal como una nota sobresaliente para el planteamiento cristiano; cuando plantea la vida cristiana, acentúa tanto la gratuidad como el esfuerzo personal.

b) *Relación existente*

No cabe ninguna duda de que existe una relación entre la disposición a una superación en la vida y la aceptación del pecado. Nos basamos en el principio ya estudiado, según el cual el punto de partida de la decadencia está en la racionalización del error o en la justificación del pecado. La decadencia, pues, no está tanto en el pecado cuanto en su justificación; y, a su vez, el punto de superación está en la aceptación del error o del pecado. No es concebible una superación en quien no reconoce su falta y su pecado.

Lo que nos lleva a esta conclusión: la aceptación del pecado y la actitud de superación se incluyen mutuamente. Cuando se acepta el pecado es porque le acompaña al menos el deseo de superación; y cuando hay planteamientos de superación es fácil la disposición de aceptar los propios fallos.

c) *Motivación o punto de origen*

Estamos ante un punto clave para el dinamismo espiritual: la motivación o punto fontal de la aceptación del pecado y de la actitud de superación. La motivación en la aceptación del propio pecado y en la actitud de superación puede ser diversa, y, consecuentemente, su

[59] Cf. infra cap. X, 282-291.

incidencia también será diversa en la vida espiritual. Las distintas situaciones hablan por sí mismas.

Un tipo polo es el de quien tiene como punto de referencia para revisar su respuesta y exigir una superación el mero proyecto personal, es decir: un programa de vida cristiana hecho sólo desde su sensibilidad, sus valoraciones y su generosidad. Está claro que a un proyecto de vida hecho desde uno mismo le corresponde una conversión también planteada desde uno mismo: la persona que fue la creadora del proyecto de vida, es ahora la medida de su conversión. Y el dinamismo espiritual que ahí se encierra no puede traspasar el techo de su propia programación.

En el polo opuesto está quien vive la relación de Dios Amor. La conciencia de pecado nace de esta misma relación de amor; y, en este caso, la exigencia de superación no es otra cosa que respuesta de fidelidad. La conversión se vive en la misma relación del amor gratuito de Dios. Y el dinamismo espiritual está planteado desde el don del Amor, acogido por la persona poniendo en juego toda su receptividad.

De todo lo que acabamos de exponer, se deduce fácilmente que, aunque la aceptación del pecado implica siempre alguna apertura a la superación, la garantía de la lucha por la superación está en la conciencia del pecado que se vive en la misma relación con Dios Amor.

2. **La purificación afectiva**

a) *Razón de su planteamiento*

Aunque de entrada produzca cierta extrañeza que tratemos la purificación afectiva dentro del apartado *El pecado y el dinamismo espiritual*, es fácil comprender la razón de su tratamiento en este lugar [60].

Cuando hablamos de la relación que existe entre el pecado y el dinamismo espiritual pensamos en la vivencia de la persona concreta, porque ése es precisamente el objetivo de la teología espiritual. Se puede hablar del pecado manteniéndonos en el campo de los principios morales sin dar mayor importancia a las tendencias «malas» de la persona, sobre todo si no se tiene conciencia de ellas. Mantenerse en este terreno es muy delicado para la espiritualidad, a la que le interesa la persona en su totalidad. La superación y la lucha no

[60] Cf. RUIZ SALVADOR, F., «Purificazione affettiva e lotta contro il peccato», en AA.VV., *Peccato e santità* (Roma 1979), 139-158.

deben polarizarse en el pecado, sino que deben atender también al egoísmo, la autosuficiencia, los criterios incorrectos, la deformación afectiva, etc., que perduran en la persona.

Como nos interesa, además, el dinamismo espiritual de la persona pecadora, se necesita atender a la repercusión que el rechazo del amor de Dios tiene en toda la persona, sobre todo en su dimensión afectiva [61]. La persona fácilmente queda adherida al objeto de su pecado; y no le basta con no pecar, necesita una liberación afectiva progresiva. Este dato debe ser tenido muy en cuenta para el dinamismo espiritual.

b) *Formas de purificación*

Existen dos formas de purificación muy diferenciadas: la purificación activa y la pasiva.

1) En torno a la purificación activa subrayamos estos puntos, que consideramos fundamentales:

a) Se parte del propio conocimiento, que es del todo necesario para la reordenación de una vida. Es verdad que la aceptación sincera del pecado puede suponer el conocimiento del desorden en el que se ha incurrido; pero, con todo, siempre se necesita un reconocimiento explícito de lo vivido y de la situación creada en la persona.

b) Es imprescindible en un segundo momento plantear bien la nueva orientación que debe seguir el mundo afectivo de la persona. Es impensable la reordenación de una vida sin una atención especial de la afectividad.

c) Se presenta del todo necesaria una praxis de rectificación, que también incluye «negaciones», sobre los impulsos de las tendencias. Cuando se sale pronto al paso de las «ingenuidades» de querer compaginarlo todo, se facilita mucho el camino para el futuro.

d) Subrayamos como punto fundamentalísimo el cultivo de lo teologal como elemento integrador de toda la persona. De esta manera las «negaciones» adquieren sentido y dejan de estar vacías.

2) No puede olvidarse el importante papel que en el dinamismo espiritual juega la purificación pasiva:

a) Su característica es que el protagonismo no lo lleva la persona que vive y sufre la purificación. La purificación no parte de uno ni se la aplica según su medida; le viene de fuera, del Espíritu que va transformando a la persona conforme a Cristo.

b) La conciencia de la purificación pasiva está relacionada con la conciencia del pecado. Si en la conciencia del pecado está muy

[61] Cf. San Juan de la Cruz, 1S, 11.

presente el amor de Dios, la purificación contará con la relación con Dios.

c) Las purificaciones pasivas concretas, que se viven siempre dentro de la persona, pueden tener puntos de origen muy diversos: una enfermedad física personal, la enfermedad de una persona allegada, el fracaso vocacional, el fracaso afectivo, un fracaso social, la pérdida de imagen, etc.

d) Tiene importancia la purificación pasiva que se centra en la misma conciencia de su relación con Dios a partir de una situación de pecado. Se trata de personas de fe y que viven una culpabilidad sana. Son situaciones de sufrimiento, implican una cualificada purificación, y conllevan un claro dinamismo espiritual.

3. La compunción

Existe una razón por la que hablamos de la compunción, aunque no sea un tema muy tratado actualmente [62], dentro de este apartado «El pecado y la dinámica espiritual». Estamos hablando del dinamismo espiritual en relación con la conciencia de pecado, y la compunción presenta una situación peculiar de vivencia espiritual, que debe tenerse muy presente, también dentro de la mentalidad actual.

No es fácil definir la «compunción» [63], ya que a lo largo de la historia de la espiritualidad ha acumulado según los distintos autores matizaciones muy distintas. Presentamos esta larga descripción que, recogiendo esos matices, puede acercarnos a la rica y compleja realidad de la compunción:

> «Es una gracia particular y preciosísima que provoca la viva conciencia del pecado y de los derechos de la majestad divina ofendida; que excita al arrepentimiento y a la penitencia; que da el disgusto de las cosas terrenas y la nostalgia del paraíso; que hace ver y sentir íntimamente la precariedad y las miserias de la vida; que da un sentido de tierna compasión para con los débiles, los inconstantes, los pecadores, los atribulados, e impulsa a darles todas las ayudas posibles; que, finalmente, inflama al alma, la transforma y quizá la

[62] Son pocos los libros actuales de espiritualidad que tratan el tema. Lo encontramos en: Arzubialde, S. G., o.c., 114-122; Marchetti-Salvatori, B., «Compunción», en *DE*, 432-435; Rivera, J.-Iraburu, J. M., o.c., 502-503. Autores anteriores que hayan tratado el tema: De Guibert, J., «La componction du coeur», *RAM* 15 (1934) 225-240; Hausherr, I., «Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien» (Roma 1944); Pegon, J., «Componction», en *DSp* II, 1312-1321.

[63] El término compunción deriva del latín *compunctio*, palabra estrictamente cristiana, y responde a los términos griegos *katányxis*, herida, y *penzos*, que significa duelo, aflicción, luto, y que están en la Escritura.

abre a verdaderas experiencias místicas, incluso las más sublimes»[64].

Esta descripción incluye acentos y matices nuevos:

> «Ya desde antiguo los Padres griegos llamaron *penthos* y el Occidente *compunción* a la acción de Dios en el corazón del hombre por la cual éste se siente pecador-amado. Esta acción de Dios provoca en el hombre el sentimiento de profunda vergüenza, confusión y lágrimas por la falta de amor del pasado, pero al mismo tiempo el amor con el que se siente amado genera en él la libertad de la salvación»[65].

Es necesario subrayar que esta situación, aunque fue experiencia de ayer, también hoy es realidad. La experiencia de sentirse *pecador-amado* entraña una vivencia de hondura especial: plantea la relación con Dios más allá de toda seguridad personal; hace ver de forma nueva el misterio de Dios y el propio ser del hombre; transforma el interior de la persona; orienta a ésta hacia nuevos valores; le ofrece nuevos caminos de vocación; modifica su relación con los demás y la sitúa en el mundo en actitud de reconciliación.

Estas situaciones, que no son extrañas y que entran dentro del dinamismo espiritual cristiano, deben ser atendidas en su adecuada valoración y debidamente acompañadas.

4. La experiencia pascual es experiencia de perdón

Ha sido y es frecuente vivir por separado la conciencia de pecado y el encuentro con Dios; y, consecuentemente, también han ido y suelen ir por separado la conversión y el encuentro con el Señor. Pero la vida cristiana exige otro planteamiento: la garantía de la conciencia de pecado y de la conversión está en el mismo encuentro con el Señor.

Partimos de este dato: el encuentro con el Señor es un encuentro pascual, es un encuentro con el Señor Resucitado. Y no podemos olvidar que la experiencia pascual ha sido fundamentalmente una experiencia de perdón. Los discípulos han abandonado a su maestro, y son conscientes de su pecado. Y la experiencia pascual para ellos es sentirse perdonados por Jesús, verse readmitidos de nuevo a su comunión y a su amistad, descubrir en Jesús el *Amor* que permanece. E. Schillebeeckx llega a afirmar: «*El perdón* de la cobardía y de

[64] MARCHETTI-SALVATORI, B., a.c., 434.
[65] ARZUBIALDE, S. G., o.c., 117.

la poca fe [de los discípulos] es la *experiencia* que viene a ser la matriz donde nace la fe en Jesús en cuanto resucitado» [66]. Es muy significativa la relación que existe en el N.Testamento entre la *Resurrección* y el *perdón de los pecados.*

a) *La conciencia de pecado en el encuentro con el Señor*

Recordamos lo que dijimos al principio: el pecado entendido en la clave religiosa, que es la que le corresponde, es un rechazo a la relación de amor de Dios. Desde este presupuesto, la mejor garantía que uno puede tener de la conciencia de su pecado es vivirla en el encuentro con Dios Amor. La hondura del pecado sólo puede vivenciarse desde la intensidad del encuentro con el Señor. La conciencia del pecado nace del encuentro con la misericordia de Dios. No podemos dejar pasar por alto la importancia que tiene el saludo pascual de «La paz con vosotros».

b) *La conversión en el encuentro con el Señor*

Reconocemos el valor que tiene el esfuerzo por la superación personal intentando llegar a ser criatura nueva. A este objetivo ha estado dirigida con frecuencia la conversión [67].

Pero la verdadera conversión como transformación se nos da en Jesús. Lo propio de nuestra participación de la Pascua es *estar en Cristo, vivir en Cristo,* lo cual lleva a *ser criatura nueva,* y aquí está la transformación más radical. Las actitudes, que siguen siendo muy importantes, no pueden ser el punto de partida de la nueva criatura, sino consecuencia de *ser* criatura nueva.

Sin repetir el estudio de lo que supone la conversión de ser criatura nueva en Jesús, recordamos el cambio radical que sufren las relaciones con los hombres al participar de la filiación y de la fraternidad de Jesús.

Esta conversión transformadora radical que se nos da en el Señor debe ser realmente integradora de toda la persona; pero esto supone una atención continuada, humildemente receptiva y agradecidamente exigente.

[66] SCHILLEBEECKX, E., *Jesús. La Historia de un Viviente* (Madrid 1981), 362.

[67] Como existen formas muy diversas para presentar y vivir la conversión, conviene señalarlas para facilitar la comprensión de lo que decimos. Señalamos las siguientes: la conversión propuesta, la conversión querida, la conversión dada, la conversión recibida, la conversión transformadora, la conversión integradora y la conversión celebrada.

5. Situaciones especiales de conciencia de pecado dentro de una vida de fe y de amor. (El pecado y la vida mística)

Nos situamos en el proceso de la vida cristiana y en sus etapas últimas, en las que la vida se caracteriza por una fe más purificada y por un amor más oblativo. Es la época de vivir de la Presencia del Amor. Puestos en esta perspectiva, recordamos la proposición que venimos haciendo desde el comienzo: *El momento espiritual está relacionado con la aceptación del pecado y con la vivencia del perdón;* y preguntamos: ¿Es válida, también, en esta etapa de la vida espiritual?

Surge una respuesta afirmativa al hilo de lo que venimos tratando: la experiencia de la gratuidad del amor de Dios, que en las distintas etapas de la vida espiritual va adquiriendo cotas especiales por la acción del Espíritu, bien de forma directa o bien por medio de las purificaciones, siempre incluye de forma inseparable la experiencia de perdón. Y puede decirse que a mayor experiencia de gratuidad es mayor la experiencia de perdón.

Pero nos interesa conocer qué nos dicen los mismos contemplativos sobre el tema.

a) *El pecado y la contemplación*

Tenemos un texto precioso de santa Teresa de Jesús, dirigido precisamente a las personas que están en las «Sextas Moradas», cuyas características son: «adonde el alma ya queda herida del amor del Esposo... Está tan esculpida en alma aquella vista que todo su deseo es tornarla a gozar...Ya el alma bien determinada queda a no tomar otro Esposo» (6M 1,1).

> «Pareceros ha, hermanas, que a estas almas que el Señor se comunica tan particularmente... que estarán ya tan seguras de que han de gozarle para siempre que no tendrán que temer ni que llorar sus pecados; y será muy gran engaño, porque el dolor de los pecados crece más mientras más se recibe de nuestro Dios. Y tengo yo para mí que hasta estemos adonde ninguna cosa puede dar pena, que ésta no se quitará».
>
> «Verdad es que unas veces aprieta más que otras y también es de diferente manera... esto de los pecados está como un cieno, que siempre parece se avivan en la memoria y es harto gran cruz».
>
> «Yo no tendría por seguro, por favorecida que un alma esté de Dios, que se olvidase de que en algún tiempo se vio en miserable estado... Para esta pena ningún alivio es pensar que tiene nuestro Señor ya perdonados los pecados y olvidados, antes añade a la pena

ver tanta bondad y que se hacen mercedes a quien no merecía sino infierno. Yo pienso que fue éste un gran martirio en san Pedro y la Magdalena, porque como tenían el amor tan crecido y habían recibido tantas mercedes y tenían entendida la grandeza y majestad de Dios, sería harto recio de sufrir y con muy tierno sentimiento» (6M 7,1-4).

Todo esto nos hace ver que el dinamismo espiritual cuenta con la conciencia del pecado y con la experiencia del perdón hasta en las cimas de la santidad.

b) *Situaciones peculiares de la vivencia de pecado*

Salimos al paso de la tendencia de hacer creer que el dinamismo espiritual en sus pasos progresivos va excluyendo la realidad del pecado, hasta olvidándolo, en la medida en que crece la relación de amor del cristiano con Dios Padre. Pero los procesos de las personas nos hablan de forma contraria: la relación de amor hace muy viva la conciencia del pecado. Nos lo confirman estas situaciones:

1) La intensa conciencia de pecado dentro de la relación gratuita de amor de Dios vivida en desnuda fe. Existe la garantía de la relación con Dios por la fe, pero lo que se experimenta con intensidad es la realidad del propio pecado. Podemos asegurar que esta situación se da con frecuencia, con características distintas según sea cada caso, y que no comporta ninguna anomalía psicológica en la persona que la vive. Entra dentro del proceso de purificación de las personas llamadas a la unión con Dios por el amor [68].

2) Existe otra situación peculiar en la experiencia del pecado: la vivencia del pecado de los hermanos. No nos sorprende que este planteamiento se dé en la actualidad; se da e irá a más. La explicación se basa no sólo en que la mística reparadora o la mística de la pasión ha estado presente en la historia de la espiritualidad [69], sino sobre todo en la progresiva conciencia del pecado estructural relacionada con la revelación del amor misericordioso de Dios. La experiencia intensa de la fraternidad en Jesús implica necesariamente la conciencia del pecado antifraterno en la sociedad, que es el pecado estructural. Es muy explicable que personas hondamente contemplativas vivan el pecado de los hermanos muy dentro de su relación con Dios.

[68] Cf. DE SAINTE-MARIE, J., «Peccato e vita mistica», en AA.VV., *Peccato e santità* (Roma 1979), 214-217.

[69] Cf. AA.VV., *La Sapienza della Croce oggi. Atti del Congresso Internazionale* (Torino 1976).

6. El sacramento de la Penitencia y el dinamismo espiritual

Es un punto obligado dentro del tema que estudiamos. Lo consideramos de gran importancia; pero también es verdad que no se necesita una profundización especial en lo que es el sacramento de la Penitencia para comprender su aportación al dinamismo espiritual. Damos por supuesto el estudio del sacramento en otro lugar; y nuestro objetivo en este momento no es otro que el de presentar y recordar su relación con el dinamismo espiritual de quien lo celebra. Prestamos la atención a estos dos puntos:

a) *El hecho de la relación.* Es fácil descubrir la relación que existe entre el sacramento de la Penitencia y el dinamismo espiritual. Los últimos documentos del Magisterio la subrayan. Fijémonos en este texto en el que de forma muy explícita se plantea la viveza espiritual en relación con la práctica del sacramento de la Penitencia:

> «La vida espiritual y pastoral del Sacerdote, como la de sus hermanos laicos y religiosos, depende, para su calidad y fervor, de la asidua y consciente práctica personal del sacramento de la Penitencia» [70].

La Instrucción de la Conferencia Episcopal Española plantea la relación en términos más globales:

> «Estamos convencidos que cuanto hagamos —cada uno lo que esté de su parte— por renovar y afirmar la práctica del sacramento de la Reconciliación y de la Penitencia, llevará de la mano a la renovación y revitalización de nuestra Iglesia y contribuirá decididamente al nacimiento de una humanidad nueva, reconciliada y pacificadora» [71].

Se afirma, pues, la relación entre el dinamismo espiritual, tanto a nivel personal como colectivo, y la praxis del sacramento de la Penitencia.

Esta relación con el dinamismo espiritual es consecuente a lo que el sacramento de la Penitencia supone para quien lo recibe: vivencia de perdón, transformación en criatura nueva, experiencia de gratuidad, nueva dimensión social por las relaciones nuevas en Jesús y fuerza de superación para el seguimiento de Jesús.

b) *Las recomendaciones de una práctica frecuente.* Llama la atención que ante la dificultad que se respira hoy en el ambiente para

[70] JUAN PABLO II, *Reconciliación y Penitencia,* 31,6, *AAS* 77 (1985) 265 *(Ecclesia* 45 [1985] 41).

[71] CEE, «Dejaos reconciliar por Dios», 6, en *Ecclesia* 49 (1989) 901.

el sacramento de la Penitencia [72], se recomiende explícitamente su práctica frecuente. Presentamos el texto de la Instrucción:

> «En este sentido sigue siendo altamente recomendable la práctica frecuente del sacramento en relación con los pecados veniales, pues se trata de "un constante empeño en perfeccionar la gracia del Bautismo, que hace que de tal forma nos vayamos conformando continuamente a la muerte de Cristo, que llegue a manifestarse también en nosotros la vida de Jesús". Promover por ello entre los fieles el aprecio y recurso frecuente a este sacramento es, sin duda, uno de los medios más fecundos para promover comunidades cristianas vivas y responsables. Hay que subrayar, además, "que la gracia propia de la celebración sacramental tiene una gran virtud terapéutica y contribuye a quitar las raíces mismas del pecado"» [73].

Es del todo evidente que para esta recomendación la relación entre el dinamismo espiritual y el sacramento de la penitencia es algo innegable.

Después de haber acogido la llamada a vivir la vida cristiana en plenitud y antes de plantear el proceso de la vida espiritual hemos situado el hecho del pecado como una realidad que de una forma o de otra nos acompaña a lo largo de la vida cristiana. Hemos podido contemplar cómo la experiencia de Dios y la experiencia de perdón no caminan por separado en la experiencia cristiana. Esto nos indica que en un cristiano la experiencia de Dios que excluye la conciencia de pecado no es genuina, y la conciencia de pecado que no incluya la experiencia de Dios no es cristiana. Cuando en la vida cristiana se intenta una espiritualidad que margine la referencia al pecado, se llega a la doble aberración de quedarse sin la experiencia de Dios y sin la espiritualidad cristiana. La frase del salmo 50: «Tengo presente mi pecado» tiene cabida y pleno sentido en todo proceso de la vida cristiana y en cada una de sus etapas.

[72] Cf. Borobio, D., *Reconciliación penitencial* (Bilbao 1990), 1-7; Id., «La crisis de la penitencia y la vida religiosa», en *Testimonio* 101 (1987) 49-55; CEE, «Dejaos reconciliar por Dios», 7-20, en *Ecclesia* 49 (1989) 901-905; Murphy, T., «Sin and reconciliation in a time of confusion», en *Chicago Studies* 17 (1978) 23-31; Tornos, A., «La crisis de la confesión: cuatro dificultades para confesarse típicas de hoy», en *Sal Terrae*, 71 (1983) 663-674.

[73] CEE, «Dejaos reconciliar por Dios», 75, en *Ecclesia* 49 (1989) 925-926. En este texto se incluyen dos citas: la primera es de los *Praenotanda*, 7b del *Ritual de la Penitencia;* y la segunda es de la Exhortación *Reconciliación y Penitencia*, 32.

CAPÍTULO IX

EL PROCESO DE LA VIDA CRISTIANA

BIBLIOGRAFIA

CASTRO, S., «Teología de la maduración espiritual. Crecimiento en Cristo», en *RevE* 39 (1980) 613-670; DE FIORES, S., «Itinerario espiritual», en *NDE*, 733-749; EVDOKIMOV, P., *Les âges de la vie spirituelle. Des Pères du désert à nos jours* (Paris 1964); FRANKL, V. E., *Presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión* (Barcelona 1980); GARRIDO, J., *Adulto y cristiano. Crisis de realismo y madurez cristiana* (Santander 1989); GROESCHEL, B. J., *Crecimiento espiritual y madurez psicológica* (Madrid 1987); MENDIZÁBAL, L., «Las etapas de la vida espiritual», en *Manresa* 38 (1966) 251-270; RIVA, A., «Crescita e maturità», en SECONDIN, B.-GOFFI, T. (eds.), *Corso di spiritualità*, 525-589; RUIZ SALVADOR, F., «Hacerse personalmente adultos en Cristo», en AA.VV., *Problemas y perspectivas de espiritualidad* (Salamanca 1986), 295-321.

Después de haber estudiado por un lado qué es la vida cristiana y sus elementos integrantes esenciales, y por otro, la meta a la que estamos llamados, se nos adelanta a un primer plano todo el proceso del cristiano que vive en Cristo dentro de una historia psico-social concreta. Y es obligado que la teología espiritual dé respuesta a esta temática, que es tan suya y entra tan directamente en su cometido. Pero surge la pregunta: ¿Qué tratamiento cabe dar a un tema tan complejo por los factores que intervienen en el crecimiento de la vida cristiana, tan diversificado por las situaciones tan particulares que se dan en las personas, y tan amplio como la extensión del proceso de una vida?

Marcamos el campo de nuestro trabajo señalando los objetivos que intentamos alcanzar:

1. Crear la conciencia de que cada persona cristiana que toma en serio su ser y vivir en Cristo entra en un proceso que es complejo y que debe ser atendido. Es de dominio común que existe una falta de atención al dinamismo de la vida espiritual y que fácilmente se cree que dicho cultivo no es necesario y que cuando se da es propio de elites.

2. Subrayar la complejidad que entraña el crecimiento en Cristo, con todo lo que conlleva de relación con Cristo y de incidencia sobre la propia persona. Con esto se desenmascara sin más el engaño de hacer coincidir el proceso con las formulaciones que nos hacemos de nuestra relación con Dios. Para captar el crecimiento en Cristo es necesario entrar más adentro, acercarse a la profunda comunión real

con Cristo por el amor, que está más allá de nuestras formulaciones racionales, que se quedan cortas.

3. Ofrecer una panorámica tan variada y tan rica de procesos que obligue de entrada a adoptar una actitud contemplativa ante cada uno de ellos y, consecuentemente, a desterrar la proyección personal para interpretar la situación de los demás. Se trata de comprender la situación diferenciada de cada cristiano en su proceso.

4. Presentar la integración de la persona cristiana teniendo muy en cuenta su dimensión bio-psíquica, su dimensión socio-histórica y su entidad cristiana. Y no se trata sólo de una valoración de las distintas dimensiones por separado, sino que se requiere la aceptación de su mutua interrelación, y llegar a plantear el elemento estructurador de la personalidad del cristiano. En este caso, el objetivo es muy ambicioso. Aunque están a la vista de todos las pretensiones de la psicología y de la sociología de ser el factor regulador de la estructuración de la persona cristiana, nos preguntamos: ¿Se puede plantear lo radicalmente cristiano como el factor integrador de toda la persona?

5. Mostrar las dificultades que existen para llegar a la unidad de la persona y de la vida del cristiano. Son dificultades interiores; pero no suele ser menos problema llegar a la integración de los planteamientos antinómicos de la vida espiritual.

6. Marcar a grandes líneas la orientación que sigue el proceso de una vida en Cristo: las leyes de su crecimiento y el camino a recorrer. Es imprescindible su conocimiento porque es fácil caer en la tentación de hacer coincidir la plenitud de vida en Cristo con una plenitud humana de armonía interior, de recursos psicológicos, de valores espirituales, de fortaleza interior, de compromisos testimoniales. Nos amenaza también la tentación de hacer coincidir el proceso de la vida cristiana con una carrera ascendente de perfección, que es admirada, reconocida y valorada, y sin ninguna perspectiva de cruz. No puede olvidarse que en el camino de Jesús está la *kénosis*.

7. Iluminar las situaciones que se dan en el proceso de la vida cristiana, aunque sólo sea de forma indirecta por medio de los principios que vamos a plantear.

I. DESCRIPCION DEL PROCESO

1. La existencia de un proceso

a) Todos los autores que tratan de forma sistemática la espiritualidad estudian el desarrollo de la vida cristiana. Esto quiere decir

que la realidad del crecimiento es ineludible y que debe tenerse en cuenta. Existe una variedad de términos con su diversidad de matices para expresar la realidad que se acepta como impuesta a todos. Entre los autores se habla actualmente de: «Los grados de la vida espiritual», «El desarrollo normal de la vida cristiana», «Itinerario espiritual», «Madurez espiritual», «Las edades de la vida espiritual», «Progreso espiritual», «Vida y crecimiento», «Camino a la perfección cristiana», «Caminar en el amor», «Dinamismo de la vida espiritual», «Crecimiento espiritual», «Crecer en Cristo», «Crecimiento y madurez» [1]. Para nuestros autores el proceso de la vida espiritual es un hecho evidente.

Una simple lectura de este hecho nos hace ver que unos hablan de camino, de itinerario, y otros hablan de crecimiento, de maduración, de crecer en Cristo; y que son dos planteamientos de contenidos distintos. Uno es el planteamiento del crecimiento al estilo genético que supone el desarrollo de las virtualidades que entraña el ser cristiano; y otro distinto es el planteamiento del crecimiento del cristiano al que se le ve como un ser histórico que está en camino, y que debe superar las distintas etapas de su recorrido. Los dos planteamientos son actualmente muy valorados; no resultan antagónicos, sino que, al contrario, se necesitan mutuamente.

Cuando hablamos de *proceso* queremos abarcar ambos planteamientos: nos referimos al proceso del crecimiento interior contemplando los factores que intervienen en el desarrollo del «ser y vivir» en Cristo; y nos referimos también al proceso de quien va experimentando e integrando situaciones nuevas, etapas diferentes, dificultades inesperadas en su camino de cristiano. Nos referimos al proceso integral.

b) Al plantearse el proceso de una vida en cristiano, que siempre implica un dinamismo especial porque se trata de un proceso vivo, surge la pregunta de cuál es el comienzo de la vida espiritual. A la pregunta se dan diversas respuestas, pero puede servirnos esta referencia: «se considera el inicio de la vida espiritual la toma de conciencia de la responsabilidad personal sobre su vida ante Dios» [2]. Se trata de asumir la vida ante Dios, es decir, desde Dios y en Dios,

[1] Los títulos corresponden a: De Guibert, J., *Theologia spiritualis,* 277-328; Royo Marín, A., *Teología de la perfección cristiana,* 280-783; De Fiores, S., o.c.; Zavalloni, R., «Madurez espiritual», en *NDE,* 828-839; Evdokimov, P., o.c.; Bernard, Ch. A., *Teologia spirituale,* 469-562; Thils, G., *Santidad cristiana,* 301-400; Rahner, K., «Sobre el problema del camino gradual hacia la perfección cristiana», en *Escritos de Teología* III (Madrid 1964), 13-33; Weismayer, J., *Vida cristiana en plenitud,* 66-79; Esquerda, J., *Caminar en el amor Dinamismo de la vida espiritual* (Madrid 1989); Arzubialde, S. G., *Theologia spiritualis,* 233-255; Ruiz Salvador, F., *Caminos del Espíritu,* 454-493; Riva, A., a.c.; Groeschel, B. J., o.c.

[2] Bernard, Ch. A., o.c., 477.

muy responsablemente y de forma consciente, sabedores de su implicación en el contexto existencial concreto.

c) La existencia del proceso de la vida y de la persona cristiana está contemplada en la misma Escritura, que tiene mucho que decir sobre el tema. Ya lo vimos en parte al estudiar el punto del dinamismo de la vida cristiana dentro de la llamada a su plenitud [3]; pero ahora nos interesa saber qué nos dice del hecho del proceso en su sentido amplio.

1) *La vida espiritual como camino* encuentra un gran eco en toda la Escritura [4]. En el Antiguo Testamento: *a)* La vida se presenta como una decisión a tomar ante la encrucijada de dos caminos: «Mira, yo pongo hoy ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia. Si escuchas los mandamientos de Yahveh tu Dios que yo te prescribo hoy, si amas a Yahveh tu Dios, si sigues sus caminos y guardas sus mandamientos, preceptos y normas, vivirás y te multiplicarás» (Dt 30,15-16). *b)* El camino de los malvados es tortuoso y lleva a la ruina (Prov 21,8; Sal 1,6), y el de los justos es recto (1 Sam 12,23; 1 Re 8,36; Sal 101,2.6), consiste en el compromiso por la justicia, la fidelidad y la paz (Prov 8,20; 12,28; Sal 119,30; Is 59,8) y conduce a la vida (Prov 2,19; 6,23; Jer 21,8). *c)* Los elegidos de Dios vivieron un éxodo permanente como Abrahán (Gén 12,1-5) y Moisés (Ex 3-4; Dt 32,51-52). *d)* El pueblo de Israel vivió la experiencia cruda del éxodo al salir de Egipto (Ex 13,17-18; Dt 8,2) y también en el destierro de Babilonia (Is 40-45).

En el Nuevo Testamento: *a)* Se define al cristianismo como el «Camino»: «Y le pidió cartas para las sinagogas de Damasco, para que si encontraba algunos seguidores del Camino, hombres o mujeres...» (Hech 9,2; cf. 18,25; 19,9.23; 22,4; 24,14.22). *b)* Jesús señala las condiciones —camino— para entrar en el reino (Mt 5,20; 7,21; 18,3; 19,23-24; 21,31; 22,12; 23,13; 25,10.21.23; Mc 9,47; Jn 3,5). *c)* Jesús es «el Camino» (Jn 14,6) porque es el mediador que revela al Padre y constituye el acceso a él (Jn 14,7-9; Heb 10,19-22). *d)* El caminar cristiano es una carrera (1 Cor 9,24-27), como dice san Pablo de sí mismo: «Pero una cosa hago: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta» (Flp 3,13-14), y se pide a los cristianos: «Y corramos con fortaleza la prueba que se nos propone, fijos los ojos en Jesús, el que inicia y consuma la fe» (Heb 12,1-2). *e)* El caminar cristiano es también peregrinación [5], porque somos un pueblo de peregrinos (Heb 11,13-16), que

[3] Cf. supra cap. VII, 181-189.

[4] Cf. MICHAELIS, W., *Odós,* en *GLNT* VIII, 117-275; DE FIORES, S., a.c., 735-739.

[5] Cf. SPICQ, C., *Vida cristiana y peregrinación según el Nuevo Testamento* (Madrid 1977).

no posee una ciudad permanente (Heb 13,14) y cuyo estilo de vida es la de «extranjeros y huéspedes» en este mundo (1 Pe 1,1; 2,11).

2) *La vida espiritual como crecimiento y maduración* encuentra un amplio lugar en el Nuevo Testamento. *a)* El bautismo es el punto de partida del «ser y vivir» en Cristo (Jn 3,1-5; Rom 6,3-5) y el don del bautismo es al mismo tiempo llamada a vivir como hombres nuevos (Rom 6,4.12-14.16-23). *b)* Existe un progreso hacia la plenitud de la vida cristiana, que se presenta con diversas contraposiciones: la de niños o adultos en Cristo, es decir, capaces de alimento sólido o no (1 Cor 3,1-3; Heb 5,11-14); la de comportamientos firmes o inestables (Ef 4,14); la de criterios maduros o inmaduros (1 Cor 14,20); la de imperfectos o perfectos (1 Cor 2,6; 14,20; Flp 3,15; Col 4,12; Heb 5,14); y la de carnales o espirituales (1 Cor 3,1; Rom 6,19; Gál 5,18). *c)* El cristiano tiene que tender a reproducir en sí mismo la imagen de Cristo mediante una participación progresiva de su vida resucitada (Rom 8,29; 2 Cor 3,18).

Con todos estos datos puede afirmarse que el proceso del crecimiento del ser cristiano y de un camino en la vida cristiana tiene una amplia y rica fundamentación escriturística.

2. La experiencia del proceso en la historia de la espiritualidad

Los datos que siguen, además de confirmarnos que el proceso de la vida cristiana ha sido un hecho reconocido en la historia del cristianismo, nos descubren el contenido y la línea de vida cristiana que cada una de las clasificaciones entraña [6].

a) El tema de los dos caminos se encuentra ya en la *Didajé,* que comienza con estas palabras: «Dos son los caminos, el uno de la vida y el otro de la muerte, y entre los dos es grande la diferencia».

b) Los primeros intentos de distinguir diversas etapas en el camino de la perfección se encuentran ya en Clemente de Alejandría, quien presenta la vida espiritual como subida hacia la «gnosis», al conocimiento perfecto de Dios, que comporta también la experiencia mística de la contemplación. Esta gnosis está unida a la «observancia de los mandamientos», al amor y a la «apathía» o dominio de las tendencias desordenadas. En la misma línea de «gnosis» se encuentra el planteamiento de perfección que presenta Orígenes.

[6] Cf. CASTRO, S., a.c.; DE FIORES, S., a.c., 739-742; GARCIA, C., *Corrientes nuevas de teología espiritual,* 187-200; MENDIZABAL, L., a.c.; RAHNER, K., o.c.; RUIZ SALVADOR, F., o.c.

c) San Agustín, que coloca el amor como centro de la vida espiritual, pone el progreso de la perfección en el progreso de la caridad, que puede ser «incipiente, progresiva, grande y perfecta», o bien «nacida, alimentada, robustecida y perfecta».

d) El Pseudo-Dionisio Areopagita (ss. V-VI), muy influenciado por Evagrio Póntico, plantea el camino ascensional hacia Dios en tres estadios: *purgativo, iluminativo* y *unitivo,* orientados a la experiencia mística. El primero se caracteriza por la purificación y la lucha contra el pecado, el segundo por la práctica de la virtud y el tercero por la unión con Dios o mística. Esta división de las «tres vías» ha estado muy presente en los tratados de espiritualidad hasta nuestros días.

e) Santo Tomás nos ofrece otra clasificación centrada en la caridad, y distingue a los cristianos en *incipientes, proficientes* y *perfectos.* Se ha intentado fusionar el esquema del Pseudo-Dionisio y el de santo Tomás y han caminado juntos durante siglos, pero no son coincidentes, porque la división del Areopagita se refiere a la vida mística, y la de santo Tomás al desarrollo de la caridad.

f) Santa Teresa de Avila describe el proceso de la perfección con una travesía de siete moradas, que constituyen otros tantos estadios de oración hasta la unión con Dios. La oración es un tema clave de sus obras.

g) San Juan de la Cruz presenta a los cristianos la meta de la unión con Dios, que consiste en una invasión por parte de Dios llegando a la transformación en Dios o matrimonio espiritual; para lo cual se exige una doble purificación de todas las facultades, activa y pasiva, por medio de las «Noches».

h) El esquema que busca la conjunción de las vías, purgativa, iluminativa y unitiva, y los grados de incipientes, proficientes y perfectos adquiere en nuestro siglo una gran sistematización en Garrigou-Lagrange [7].

[7] Cf. *Didajé* I,1 *(SCh* 248, 140); S. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 2,10 *(PG* 8, 982); ORÍGENES, *In numeros homilia XXVII (PG* 12, 780-801); S. AGUSTÍN, *De natura et gratia* 70,84 *(PL* 44, 290); PS. DIONISIO AREOPAGITA, *De Coelesti Hierarchia,* 7,3 *(PG* 3, 210); STO TOMÁS, *Summa theologica* II-II q.24 a.9 c; RAHNER, K., o.c., 18-19; STA. TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida,* cc. 11-21, *Camino de perfección,* cc. 16-38, *Las Moradas, Meditaciones sobre los Cantares,* cc. 4-6; S. JUAN DE LA CRUZ, *Subida* I-II, *Cántico espiritual, Llama de amor viva;* GARRIGOU-LAGRANGE, G., *Las tres edades de la vida interior* (Buenos Aires 1944).

3. La insuficiencia de las formulaciones dadas al proceso

Con todos estos datos queda en claro que el sentido dinámico de la vida espiritual fue acogido por la tradición eclesial y que se aceptó un proceso en la vida cristiana como ineludible, al que se le dio gran importancia. Pero salta la pregunta de si las formulaciones que se han dado del proceso, aunque hayan sido muy simples, tienen validez hoy.

Es innegable el gran servicio que el planteamiento de estas clasificaciones con sus contenidos y con su orientación pedagógica ha prestado a lo largo de los siglos a muchísimos cristianos. Y uno de sus grandes valores ha sido el de concretar en cada momento de la vida del cristiano la respuesta que debía dar a la gracia. Pero también es verdad que actualmente está siendo común entre los autores cuestionar estas clasificaciones y exigir otros planteamientos.

a) Se relativiza el valor de dichas formulaciones. Además de que todas son deudoras de la antropología de su época, al esquema de incipientes-proficientes-perfectos se le acusa de genérico, de un formalismo vacío y susceptible de los contenidos más diversos; y a la «triple vía» purgativa-iluminativa-unitiva se la acusa de tener una orientación marcadamente mística y una rigidez, reservando para una etapa las que son tareas permanentes del cristiano.

Y a ambos esquemas se les reprocha que son un sistema lógico y lineal, cuando son muchos los factores que intervienen en el progreso espiritual: lo teologal, lo cultural, lo psicológico, que no van necesariamente paralelos.

Entre los reproches debe añadirse que las clasificaciones dan fácilmente pie a que cada persona haga valoraciones parciales e incompletas de sí misma y de los demás.

b) Se afirma que en los contenidos de las «tres vías» ha predominado el carácter intelectualista bajo el influjo neoplatónico sobre el teológico y de historia de la salvación. El neoplatonismo ha tenido un gran influjo en los espirituales y, a su vez, ha encontrado en la espiritualidad su campo de cultivo [8].

c) Entre las ausencias más notables se señalan:

1) La dimensión sacramental de la espiritualidad. Aunque los sacramentos hayan sido en la práctica un punto clave en la vida cristiana, sin embargo, la sacramentalidad de la vida cristiana no ha configurado en los tratados el planteamiento de la espiritualidad.

2) El carácter histórico-social de la espiritualidad. Es una ausencia a la que se es muy sensible dada la valoración actual de la naturaleza, del mundo, de la inserción en la historia de los hombres.

[8] Cf. Arzubialde, S. G., o.c., 235-243.

3) La dimensión comunitaria eclesial. La denuncia de una espiritualidad individualista que se hace a los esquemas presentados está motivada por la urgencia actual de una espiritualidad más eclesial y más comunitaria.

Después de comprobar la existencia de un proceso en la vida espiritual y la insuficiencia de las formulaciones con que hasta ahora ha sido descrito, llegamos a un punto que nos sitúa ante una nueva perspectiva: ¿Qué elementos son los que deben considerarse en el proceso de una vida cristiana? ¿Y con qué criterio deben tratarse?

II. ELEMENTOS DEL PROCESO DE LA PERSONA CRISTIANA Y SU INTEGRACION

Corresponde en estos momentos señalar no solamente los elementos que son fundamentales en el proceso de la persona cristiana, sino sobre todo cómo vivirlos en las distintas situaciones de la vida y cómo integrarlos en la estructuración de la persona. Recordemos que estamos ante un proceso de camino y un proceso de crecimiento.

1. La identidad cristiana, la realización socio-histórica y el momento bio-psíquico de la persona

Estos elementos son esenciales en el proceso de la persona cristiana; y, por lo tanto, no puede prescindirse de ninguno de ellos [9]. Para ver la importancia de su presencia basta con que descubramos la diversificación de los procesos de los cristianos según sea la posición que se adopte ante uno u otro de los elementos. Es distinto el proceso si la referencia primera es la situación bio-psíquica personal o la inserción en el contexto socio-cultural o el «ser en Cristo».

a) *Llamada a la integración*

Esta llamada a la integración se hace urgente en razón de la deformación a la que se llega si se olvida alguno de estos elementos o se cae en alguna de estas polarizaciones:

1) *La polarización en la identidad cristiana* seguiría la línea de estudiar lo que es el ser cristiano en sí mismo, buscando una aplicación directa a la persona por pura lógica. El punto de mira sería el

[9] Cf. GAMARRA, S., «El proceso pedagógico en la espiritualidad sacerdotal», en COMISION EPISCOPAL DEL CLERO, *Espiritualidad sacerdotal. Congreso* (Madrid 1989), 223-259.

núcleo específico cristiano; y el sujeto sería contemplado sólo para ser integrado.

La deformación a la que se puede llegar es: la presentación de un proceso inadecuado, en el que se hagan presentes la ansiedad, los comportamientos esquizofrénicos y los ocultamientos en el subconsciente; y una desconexión de la realidad socio-histórica concreta.

2) *La polarización en la realización histórico-social* seguiría la línea de reconocer el pensamiento predominante y las exigencias de la sociedad actual como categorías irrenunciables y primarias.

La deformación a la que se puede llegar es: una dependencia progresiva de la mentalidad predominante, con la correspondiente pérdida de la originalidad cristiana en el proceso; un camino de relativización permanente de lo que es cristiano; un vacío de relación vital con Cristo.

3) *La polarización en el momento psico-físico* de la persona seguiría la línea de absolutizar los «aprioris» de la realización de la persona según los avances de la psicología, sobre los cuales el proceso del cristiano no podría actuar; y menos contra ellos.

La deformación a la que se puede llegar es: la absolutización de planteamientos psicológicos que son y se demuestran relativos, y la exclusión de todo tratamiento de la persona que no sea el psicológico; el encorvamiento sobre uno mismo y el narcisismo.

Este es el punto de partida: en el proceso de la vida y de la persona del cristiano deben estar presentes, es decir, asumidos, valorados y potenciados, los tres elementos señalados, en mutua relación y llegando a una fecunda integración.

Pero queda abierta una cuestión importante: el factor que estructura la vida y la persona del cristiano. ¿Bastaría una interrelación por igual, equilibradora, entre la identidad cristiana, la inserción en el contexto socio-cultural y el momento bio-psíquico de la persona? O supuesta ya la interrelación, ¿cuál de los elementos debe tener la primacía de ser el factor estructurador de todo el proceso del cristiano?

b) *La identidad cristiana en el proceso. Su función integradora*

Cuando el proceso atiende con fidelidad a su realidad cristiana, a su dimensión social y a su momento evolutivo, surge la pregunta de cuál es el papel que juega y debe jugar la identidad cristiana en el conjunto del proceso.

1) La identidad cristiana debe formularse en lo que ella es, en lo que implica «ser» y «vivir» en Cristo [10]: la radicalidad ontológica

[10] Cf. supra cap. III.

de ser «hijo en el Hijo» y la amplitud universal de ser «hermano» en Cristo; la relacionalidad propia de ser «criatura nueva en Cristo» tanto en la relación con Dios como en la relación con el mundo creado y con todos los hombres. La formulación de la identidad cristiana no sólo no admite rebajas, sino que está pidiendo siempre un nuevo conocimiento de lo mucho que incluye ser cristiano. Para la comprensión de la identidad cristiana se necesita la fe.

2) La identidad cristiana en el proceso es mucho más que una valoración meramente intelectual de lo que es y supone ser cristiano. Se trata de su vivencia en la hondura y en la amplitud que acabamos de presentar.

Pero el punto delicado está en el cómo de la vivencia: si es intensa y polarizadora, llegando a toda la persona, o débil e indefinida. El ideal es que la vivencia de la identidad cristiana llegue a ser la *experiencia religiosa fundante* de la persona y de la vida del cristiano [11], que consiste en una experiencia religiosa profunda, desde un encuentro personal con Cristo, en la que se pasa de vivir la fe como una ideología o también como mera inspiradora de comportamientos, a vivir en el Señor en toda su profundidad y amplitud. Es fundante porque en esta experiencia se fundamentan la nueva visión de la persona, el nuevo sentido de la vida, los nuevos valores en ella y el nuevo comportamiento.

3) En el momento en que la vivencia de la identidad cristiana llega a ser *experiencia religiosa fundante* se le descubren unas funciones concretas. Además de la función dinamizadora e impulsora —por la capacidad que aporta de superación ante las dificultades y de desinstalación ante lo nuevo—, se le reconoce la *función integradora-estructuradora* de la persona [12]. Esta vivencia del ser cristiano, con los nuevos valores que entraña y con la nueva situación de la afectividad y de la libertad que implica, al ser totalizante, va estructurando el proceso de la vida y de la persona en cristiano.

4) ¿Y cómo queda la interrelación con las exigencias socio-históricas y con el sustrato bio-psíquico?

La vivencia de la identidad cristiana, en la medida en que sea totalizante, incluye necesariamente la dimensión social y las exigencias del sustrato humano de la persona en proceso. El proceso del cristiano no se entiende ni desde la sola respuesta social ni desde la sola respuesta a las necesidades psicológicas de la persona; se ve

[11] Cf. GARRIDO, J., o.c., 78.

[12] La segunda parte del libro de BERNARD, CH. A., o.c., 171-311, está dedicada al *Sujeto de la vida espiritual*, y plantea de forma permanente la integración. Es significativo que JUAN PABLO II, en la Exhortación *Pastores dabo vobis*, presente la identidad presbiteral como principio estructurador e integrador de la persona y de la vida del sacerdote.

cada vez más necesaria una *identidad cristiana clarificada, aceptada y acompañada.*

Inmediatamente se plantea el punto delicado de cómo debe ser atendida la vivencia en su dinamismo hasta convertirse en experiencia religiosa fundante. Es un tema que actualmente suscita un gran interés porque implica a todo el sujeto, tanto en su dimensión social como en su vertiente psicológica, y porque pone en evidencia la necesidad de un acompañamiento, que debe ejercerse con garantía [13].

A pesar de todas estas atenciones, no puede olvidarse que también cabe un proceso de deformación desde un planteamiento equivocado de la identidad cristiana. Y en este caso, tanto la variable bio-psíquica como la variable socio-histórica pueden jugar un papel de verificación de un proceso sano y maduro de la identidad cristiana.

c) *La realización socio-histórica en el proceso*

Un proceso del cristiano es necesariamente un proceso encarnado [14]. Es impensable el proceso de la vida y de la persona cristiana de forma esencialista y ahistórica si vive del misterio de la Encarnación.

Como punto de partida indicamos que el proceso del cristiano como proceso encarnado no se reduce a que el cristiano como tal busque la inserción en el mundo, sino que incluye la aceptación de su condición de hombre en su mundo. Este proceso encarnado supone, pues, compartir la fraternidad real de sus hermanos, todos los hombres; aceptar los condicionamientos de su ambiente y los nuevos valores de su mundo; interesarse activamente por la ecología [15]; denunciar el mundo del pecado y apoyar la liberación del hombre.

Este proceso llevado conscientemente debe llegar a comprender el contexto real en el que uno se mueve y darle su nombre. Pueden ayudar los análisis y los estudios que continuamente se ofrecen [16];

[13] Cf. GARRIDO, J., *Educación y personalización* (Madrid 1990).

[14] La espiritualidad del cristiano encarnado es el objetivo que prevalece en el libro de ESPEJA, J., *La espiritualidad cristiana* (Estella 1992). Desde la perspectiva de la teología de la liberación, cf. CASALDÁLIGA, P.-VIGIL, J. M., *Espiritualidad de la liberación* (Santander 1992).

[15] Es una grata sorpresa que la ecología sea ya un tema a ser tratado dentro de la espiritualidad, cf. D'AGOSTINO, F.-SPINSANTI, S., *Ecología,* en *NDE,* 377-392.

[16] Citamos entre otros: FACULTADES DE TEOLOGÍA DE VITORIA Y DEUSTO, *Pluralismo socio-cultural y fe cristiana* (Vitoria 1990); GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Ideas y creencias del hombre actual* (Santander 1992); MARDONES, J., *Postmodernidad y cristianismo* (Santander 1988); MARTÍN VELASCO, J., *Increencia y evangelización* (Santander 1988); ROVIRA I BELLOSO, J. M., *Fe y cultura en nuestro tiempo* (Santander 1988).

pero este trabajo de comprensión debe hacerse para cada lugar y en cada momento por medio de una reflexión continuada No conviene descansar en esquemas sociológicos que se repitan siempre y en todos los lugares cuando las variantes se dan de forma continuada

Conviene recordar que un proceso que afronta la realidad de nuestro mundo debe excluir la ingenuidad, porque el pecado en sus multiples formas es una realidad entre nosotros [17], y, a su vez, debe excluir la crítica sistemática, porque entre los rasgos de la mentalidad actual comienzan a registrarse sus valores positivos, con los que hay que contar para crear el futuro

Y, como rasgos propios de un proceso de cristiano en el mundo moderno y postmoderno en el que vivimos, subrayamos la experiencia religiosa fundante del ser cristiano, la fraternidad solidaria y una definicion de vida y de persona en actitud de diálogo humilde con la cultura actual

d) *El momento bio-psíquico en el proceso del cristiano*

Dentro de la cultura actual no puede olvidarse que el hombre tiende al perfeccionamiento de la persona en la totalidad de sus componentes, y de entre todos ellos se destacan los psicológicos El proceso del cristiano cuenta hoy con un interes especial por su momento bio-psíquico Y a la espiritualidad cristiana no le es extraño el tema de la psicología

Son muchos los datos que indican el interés que la espiritualidad y la teología espiritual han tenido y tienen por la psicología 1) la descripción de los grados de la vida cristiana según los distintos esquemas a lo largo de la historia supone el conocimiento detallado de la situación interior de la persona 2) La formulación y la aplicación de las normas de discernimiento de los espiritus, tan ligadas a la espiritualidad que aparecen en los mismos orígenes del cristianismo, contienen una profunda sabiduría de las reacciones internas de la persona 3) La praxis de dirección espiritual, tan fecunda en la historia de la Iglesia, se mueve entre la atención a la acción del Espíritu y la atención a la respuesta integral del sujeto 4) Los escritos espirituales de los contemplativos, como santa Teresa y san Juan de la Cruz, suponen un conocimiento tan profundo de la persona bajo la acción del Espíritu que son maestros del conocimiento de la trayectoria humano-divina de quien se abre a Dios 5) Los mismos trata-

[17] Cf GARCIA, J A , *En el mundo desde Dios* (Santander 1989), MARTIN VELASCO, J , *El malestar religioso de nuestra cultura* (Madrid 1993) Nos hubiera gustado haber encontrado en los dos libros una mayor empatia con las situaciones que se estudian

dos actuales de teologia espiritual tienen muy en consideración la realidad antropológica del cristiano

En este contexto recalcamos la linea teológico-psicológica que caracteriza actualmente a la teología espiritual Se trata de una posición reflexivamente tomada después de una época de discusión sobre la aceptación o exclusión de los datos psicologicos para explicar la vivencia mística [18] La aportación de Gabriel de Santa María Magdalena sirvió para una revalorización teológica del aspecto psicológico, y puede afirmarse que actualmente la teología espiritual es teológica y psicológica al mismo tiempo [19]

Supuesta la relacion que existe entre la teología espiritual y la psicología [20], seleccionamos unos puntos en razón del proceso del cristiano

1) ¿Qué actitud debe adoptarse ante la psicología desde el proceso de la vida espiritual? Entre las muchas respuestas que caben, está la que apoya una actitud que valore la psicología y el planteamiento psicológico pero desde un distanciamiento critico

a) La valoración de la psicología, planteada desde un proceso cristiano a seguir, descansa en la comprensión de que la vida espiritual se vive en las estructuras concretas de la persona, y no fuera de ellas «La vida espiritual es una actividad vital del hombre y se inserta en su natural dinamismo psicofísico Queda, por tanto, condicionada en su expresión y en su desarrollo por la "realidad humana" de cada individuo» [21] Y así se comprende que la espiritualidad de una persona joven y dinámica sea distinta a la espiritualidad de una persona mayor e introvertida

Pero no puede faltar el distanciamiento crítico para no identificar vida humana y vida cristiana, proceso humano y proceso cristiano, madurez humana y madurez cristiana, y para aceptar la autonomía de la espiritualidad Tengamos presentes estos datos 1) El dato ra-

[18] La discusion partio de Dom STOLZ, A , *Theologie der Mystik* (Regensburg 1936), quien acusa a la ciencia espiritual moderna de un excesivo interes por lo psicologico abandonando la explicacion teologica Le responde GABRIELE DI S M MADDALENA, *Indole psicologica della teologia spirituale* en *Riv Fil Neoescol* 32 (1940) 31-42 Para un resumen de la controversia, cf GARCIA, C , o c , 100-120

[19] Asi lo demuestran las definiciones mas recientes de espiritualidad, cf supra cap II, 36-38

[20] Citamos entre otros AA VV , *Psicologia y espiritu* (Madrid 1971), ALSZEGHY, Z , «Relaciones entre el crecimiento psicologico y el crecimiento espiritual Precisiones desde la Teologia», en *Vida Religiosa* 42 (1977), 336-342, CATALAN, J F , «Psychisme et vie spirituelle», en *DSp* XII/2, 2569-2605, FRANKL, V E , o c , GARRIDO, *Adulto y cristiano* GROESCHEL, B J , o c , LEONARD, A , *Experience spirituelle* en *DSp* IV, 2004-2026, POHIER, J M , *Psicologia y teologia* (Barcelona 1969), ZAVALLONI, R , *Le strutture umane della vita spirituale* (Brescia 1971), ID , «Psicologia y espiritualidad», en *NDE* (Madrid 1983), 1189-1204

[21] ZAVALLONI, R , a c , 1197

dical de la vida cristiana —el ser en Cristo y vivir en él— no se da por exigencia del sustrato psicológico, aunque cuente con el sustrato de la persona. La razón de ser de la fe no es la psicología, aunque la forma de la vivencia cuente con la estructura psico-física del sujeto. 2) Aunque se presente la relación entre equilibrio psíquico y vida espiritual como ley común y se aspire a ella como ideal de formación, no puede olvidarse la vida espiritual y su desarrollo en aquellas personas que o son enfermas mentales, o simplemente psicológicamente defectuosas, sin capacidad de llegar a la perfecta armonía en su personalidad. Dentro de este marco hay personas de una vida espiritual intensa.

b) La valoración de los planteamientos que se hacen desde la psicología descansa en la experiencia de que sus aportaciones a la espiritualidad son positivas: ayuda a entender los comportamientos humano-religiosos que suelen darse; orienta a un desenmascaramiento personal haciendo que cada uno sospeche de su conducta; obliga a la autocomprensión de la fe; y enmarca la personalización de la vida cristiana. Diríamos que el recurso al servicio psicológico en el proceso de la vida cristiana es conveniente, y en algún caso, necesario.

Pero también se necesita el distanciamiento crítico. Después de la relativización que ha padecido por la confrontación de los distintos sistemas, se reconoce que la psicología es un *acercamiento más* al hombre religioso, pero no se le puede entregar la clave interpretativa de lo religioso. Caeríamos en el *psicologismo.* Y en la vida espiritual es totalmente necesario prestar atención al Espíritu. No todo se explica desde la psicología; hay acción del Espíritu en la espiritualidad.

2) En razón del proceso de la vida cristiana subrayamos la necesidad de conocer los momentos más significativos en el proceso evolutivo de la persona [22], que es integral, incluyendo cuerpo y espíritu. No se necesita hacer un estudio exhaustivo según las clasificaciones que se presentan; basta un acercamiento objetivo a la realidad que se vive. La psicología ofrece datos que ayudan a la clarificación personal y aporta material para la comprensión de otras situaciones.

[22] Cf. Bucher, A., «Fasi dello sviluppo religioso secondo James W. Fowler e Fritz Oser. Panorama comparativo e critico», en *Orientamenti pedagogici* 36 (1989) 1090-1121; Erikson, H., *Infancia y sociedad* (Buenos Aires 1947); Id., *Identidad, juventud y crisis* (Buenos Aires 1974); Garrido, J., *Adulto y cristiano;* Jung, C. G., *Tipos psicológicos* (Buenos Aires 1974); Maslow, A., *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del ser* (Barcelona 1982); Rogers, A., *El proceso de convertirse en persona. Mi técnica terapéutica* (Buenos Aires 1974); Rulla, L. M., *Psicología profunda y vocación* (Madrid 1984).

En este proceso integral debe tenerse muy en cuenta la función del cuerpo, aspecto que cada vez se toma más en serio dentro de la espiritualidad [23].

3) La relación entre la psicología y la vida espiritual pone al descubierto una serie de puntos que necesitan una atención especial de ambas partes:

a) La toma de conciencia de que el hombre es un ser en proceso, sin ser mero proceso. Siempre hay un más en la vida del hombre y del cristiano. Esta apertura debe ser alimentada y acompañada.

b) La necesidad del sentido de la vida, permanentemente actualizado y purificado, en los distintos momentos de la existencia.

c) Una profundización de la libertad que incluye la verdad de uno mismo —aceptando sus sombras— y las relaciones con Dios y con los demás.

d) La potenciación y orientación de la afectividad, que es el hilo conductor del proceso de toda vida.

e) La aceptación de que la plenitud de la vida está en Dios, cuyo camino incluye la kénosis.

f) El servicio a los hermanos sellado con una gratuidad real y progresiva.

Este es el punto de llegada: en el proceso de una vida y de una persona cristianas intervienen de forma configuradora y en mutua relación el momento bio-psíquico, el contexto socio-histórico y la identidad cristiana. Los tres elementos deben intervenir en el proceso, pero la función integradora-estructuradora la ejerce la identidad cristiana desde su vivencia.

2. Superación de los planteamientos parciales y antinómicos de la vida espiritual

No perdemos de vista el objetivo de responder al proceso de la persona cristiana que recorre un camino y que atiende a su desarrollo personal. En este contexto es de máxima importancia llamar la atención sobre los planteamientos parciales que se hacen de la vida espiritual e invitar a la integración. El porqué de esta importancia no está tanto en que se viva el ser cristiano de forma parcial, con limitaciones, con muchas pobrezas, sino en los planteamientos parciales que son propuestos para configurar la vida cristiana y desde los que se

[23] Cf. Bernard, Ch. A., o.c., 214-220; Lafont, G., «La experiencia espiritual y el cuerpo», en AA.VV., *Problemas y perspectivas de espiritualidad* (Salamanca 1986), 15-34; Motte, A., *La vie spirituelle dans la condition charnelle* (Paris 1968); Tornos, A. M., «El elemento humano en la vida espiritual», en *Manresa* 38 (1966) 271-284; Ruiz Salvador, F., o.c., 178-184.

justifica el estilo de vida adoptado, que resulta, ya de entrada, parcial e incompleto.

a) *Los planteamientos parciales y su porqué*

Actualmente existe la tendencia a hacer planteamientos parciales de la espiritualidad, y de la espiritualidad cristiana en concreto. Consideramos planteamiento parcial el que, además de recortar la presentación de la espiritualidad cristiana, se cierra al influjo de aportaciones complementarias rebajando o ignorando y hasta descalificando el valor espiritual cristiano de otros planteamientos. En este caso el planteamiento parcial puede convertirse en antinómico, con cierto carácter de oposición enfrentada [24]. Para la comprensión de lo que acabamos de decir, pueden servirnos como ejemplos: los planteamientos antinómicos de una espiritualidad de carácter institucional y de una espiritualidad por libre; los planteamientos de una espiritualidad individualista y de una espiritualidad de grupo.

¿Cuál es el porqué de los planteamientos parciales de la espiritualidad? Antes de pensar en la respuesta constatamos este hecho: la tendencia de hacer actualmente estos planteamientos parciales no presupone una situación que niegue el espacio a la espiritualidad, sino, más bien, coincide con el fenómeno actual de una nueva valoración de la espiritualidad. Precisamente en este contexto nos preguntamos el porqué, y sugerimos unas pistas de respuesta.

1) La necesidad de justificar un nuevo estilo de vida, con la correspondiente ruptura con un mundo de valores que ha ido perdiendo sentido, puede explicar un planteamiento parcial de espiritualidad.

2) Dar cabida a distintas sospechas que surgen y que se alimentan con facilidad sobre la institución religiosa en general, sobre la espiritualidad «oficial», acusada de impositiva y manipuladora, sobre los «maestros» de la espiritualidad, puede ser el trasfondo de unas posturas que busquen y defiendan unos planteamientos particulares de espiritualidad.

3) La complejidad de la espiritualidad cristiana y su exigencia, junto con la falta de un cultivo adecuado en los momentos cruciales de la vida, pueden ser la explicación de un planteamiento parcial de espiritualidad. La presentación de un modelo de identificación ina-

[24] Cf. Goffi, T., «Antinomias espirituales», en *NDE*, 62-70; Truhlar, C., *Antinomias de la vida espiritual* (Madrid 1964). Cuando hablamos de las antinomias, no nos referimos fundamentalmente a las antinomias de la misma vida espiritual, como lo hacen los autores citados, sino, sobre todo, a los planteamientos que nosotros hacemos antinómicos.

decuado ha podido suponer en algunas personas consecuencias negativas.

4) La persona insegura, que sólo acepta lo que en el momento puede dominar, es propensa a los planteamientos parciales. La falta de receptividad la lleva fácilmente a seleccionar de lo mucho que la vida cristiana le ofrece.

5) Las situaciones de búsqueda y de prueba suelen ser fácilmente momentos propicios para los planteamientos radicales pero parciales. Está en juego la necesidad de la afirmación y de la definición personal.

6) La instalación en la vida, de cualquier tipo que sea, lleva de la mano hacia una espiritualidad de planteamiento parcial, que le sirva de justificación.

7) La explicación de los planteamientos parciales de espiritualidad no descarta de entre las motivaciones profundas la tendencia a la singularización, contando siempre con la aceptación de los demás.

8) Los intereses personales y de grupo pueden condicionar los planteamientos de la espiritualidad hasta hacerlos parciales. La situación es más grave cuando los intereses se defienden desde la misma espiritualidad. En este caso la espiritualidad se convierte en instrumento de poder.

9) Para mantener una sensibilidad fiel a la espiritualidad cristiana que integre los distintos planteamientos, se necesita la madurez que incluye la apertura confiada al ser cristiano.

b) *Distintos planteamientos parciales de la vida espiritual y la necesidad de su integración*

1) *La espiritualidad como psicología y la espiritualidad como vida en el Espíritu.* Son planteamientos opuestos, como acabamos de ver, y no necesitan nueva explicación. Pero, aunque los acentos deban correrse según las necesidades que haya que atender, debe permanecer como referencia primera que la espiritualidad es vida del cristiano desde todas sus estructuras en el Espíritu.

2) *La espiritualidad como gratuidad y la espiritualidad como compromiso.* La primera se caracteriza por la acogida del DON de la Trinidad en Cristo, por la receptividad al Amor y por la entrega gratuita a Dios y a los hermanos. La espiritualidad como compromiso se caracteriza por el compromiso social a favor de los demás hombres, o también por el esfuerzo, la iniciativa, el empeño personal en orden a la propia realización.

Los dos planteamientos, que tienen su origen en la esencia de la vida cristiana, pueden radicalizarse hasta excluirse mutuamente. La

integración de ambos debe darse porque es su mutua garantía: la gratuidad llega a ser gratuidad cristiana cuando es también compromiso; y el compromiso llega a ser compromiso cristiano cuando es también gratuidad [25].

3) *La espiritualidad individual y la espiritualidad comunitaria.* Son planteamientos diferenciados y que pueden funcionar por separado, y de hecho funcionan; no son frentes irreconciliables, porque el antagonismo estaría entre el individualismo y el comunitarismo, pero podemos enfrentarlos y mantenerlos a distancia.

La integración, que parte de la concepción de la persona como relación y de la relacionalidad de la persona cristiana en Cristo, es fácil. Basta con secundar el dinamismo relacional de ser y vivir en Cristo.

4) *La autoformación y el acompañamiento en la espiritualidad.* Es un tema muy característico dentro de los planteamientos parciales en la vida espiritual. De una dirección espiritual muy generalizada se pasa en poco tiempo a una autoformación que excluye todo acompañamiento real. El enfrentamiento ha sido reciente, y sus causas son complejas [26].

La integración en nuestro caso se explica, más que desde la teoría, desde la misma praxis. Una época de autoformación celosa de sí misma ha desembocado en una búsqueda de las relaciones formativas de otras personas para garantizar la formación, que ha de ser permanente. La personalización-autoformación necesita un acompañamiento real. Se busca hoy el acompañamiento porque se experimenta su necesidad.

5) *La espontaneidad y la práctica de unos medios en la espiritualidad.* Solamente enunciamos el tema [27]. Para explicar la diferencia de estas dos posturas, no se puede recurrir sin más a la falta de voluntad o de esfuerzo, porque puede andar por medio la aceptación de las mediaciones.

La integración que buscamos, que implica conjugar la libertad con el realismo de lo concreto, supone aceptar la espiritualidad de la encarnación.

25 Cf. supra cap. VIII, 227.

26 Nos hemos resistido a no dedicar el último capítulo al acompañamiento o dirección espiritual, pero aceptamos la imposibilidad de hacerlo. Y desde esta nota queremos llamar la atención de que el tema es hoy de máxima importancia y que su tratamiento es requerido con urgencia. Adelantamos que, habiendo sido la dirección espiritual una constante a lo largo de la historia de la espiritualidad, y después de una época de crisis, existen hoy bases nuevas de teología, de teología espiritual y de psicología, que están propiciando el lanzamiento de una nueva dirección espiritual.

27 Cf. infra cap. X, 299-306.

6) *La réflexión teológica científica y el conocimiento sapiencial.* Se trata de dos líneas que han caminado por separado durante largos espacios de tiempo y que en el momento actual llegan a conjugarse con enriquecimiento mutuo [28]. Pero está latente la tendencia de cada una a afirmarse por su cuenta.

La integración, que no puede entenderse rebajando ni el rigor científico ni la experiencia religiosa, implica la conciencia de que son totalmente necesarias ambas aportaciones.

7) *Los planteamientos parciales de la oración.* Es muy frecuente encontrarse con planteamientos parciales y enfrentados de la oración: la oración entendida sólo desde la persona que ora, o sólo desde el Espíritu llegando a absorber a la persona; la oración desde la inmanencia de Dios en todo, o la oración desde la alteridad pero en relación directa e inmediata con Dios sin mediaciones; la oración desde el compromiso, o la oración desde la inmunidad social; la oración en pura fe, o la oración como experiencia consciente; la oración como don, o la oración como conquista del hombre; la oración individual, o la oración comunitaria.

El estudio de la oración que hemos hecho [29] nos ha llevado a la conclusión de que la integración de la oración se obtiene en la misma oración, sin olvidar la ayuda de los testigos de la oración con su consejo cualificado.

La lección que teníamos que aprender ha sido concreta y sencilla: que en el proceso de la maduración de la persona cristiana debe evitarse la deformación. Hemos visto que para ello es necesario saber cuáles son los planteamientos que distorsionan la vida cristiana y cómo debe buscarse la integración equilibrada.

3. La integración de la persona cristiana en unidad por la caridad

Es un tema que, a la altura del estudio del proceso en la que nos encontramos, resulta obligado por una convergencia de datos. Por un lado ha aparecido como una constante para el proceso el criterio de llegar a la integración de los distintos elementos socio-psicológicos que influyen en su desarrollo, y también de los planteamientos parciales de la vida espiritual que puedan presentarse. Existe, pues, una orientación hacia la integración. Y por otro, tenemos afirmado que la vivencia de la identidad cristiana y que la caridad tienen esa función integradora-estructuradora de la persona cristiana. Es el momento de

[28] Cf. supra cap. I.
[29] Cf. supra cap. VI.

abordar el tema ¿Qué se entiende por la integracion de la persona cristiana en unidad? ¿Es obra de la caridad? ¿No será una visión demasiado antropocéntrica de la espiritualidad?

a) *La aspiracion actual a la unidad de la persona*

Una mirada al entorno lleva a constataciones muy diferenciadas Por un lado aparece con fuerza la tendencia de la persona de aspirar a su unidad se profundiza en el conocimiento propio para vivir coherentemente, se reacciona fuertemente contra toda frustración, hay un rechazo generalizado de toda represión, resulta humillante no tener poder sobre uno mismo, se busca la unidad en razón de la felicidad Y por otro, da la sensación de que la meta se experimenta inalcanzable, y se abandona su planteamiento La felicidad se busca al margen de la unidad

Es imposible unificar el pensamiento actual sobre la unidad de la persona Nos hacemos eco de la diversidad de planteamientos

1) A la mentalidad moderna y postmoderna se la describe [30] desde el descentramiento y la relativización se impone una visión del mundo descentrada, desacralizada y pluralista, a la que le sigue un historicismo relativista en el que no hay verdad, ni conocimiento de las cosas, sino mera sucesión de fenómenos Se impone el «pensamiento débil» frente a los metarrelatos Y en este contexto aparece el individuo *fragmentado* y necesariamente *frágil*, al que se le describe así «El individuo postmoderno, al rechazar la disciplina de la razón y dejarse guiar preferentemente por el sentimiento, obedece a lógicas múltiples y contradictorias entre sí En lugar de un yo integrado, lo que aparece es la pluralidad dionisíaca de personajes De hecho, se ha llegado a hacer un elogio de la esquizofrenia» [31]

Que esta mentalidad exista no quiere decir que se imponga, sino solamente que tiende a influir, ni tampoco que sea un absoluto que debe ser aceptado, sino un fenómeno que debe ser tenido en cuenta también por la fe cristiana [32]

2) Las ciencias antropológicas tienden manifiestamente a la unidad La antropología teológica lleva recorrido un largo camino buscando superar el dualismo presente en distintas terminologias

[30] Cf GONZALEZ-CARVAJAL, L , o c , 153 178, LYOPARD, J F , *La postmodernidad (explicada a los niños)* (Barcelona 1987), MARDONES, J M , o c , 17-32, VATTIMO, G , *El fin de la modernidad* (Barcelona 1986), WEBER, M , *Ensayos sobre sociologia de la religion* I (Madrid 1984)

[31] GONZALEZ-CARVAJAL, L , o c , 170

[32] Cf AA VV , *Catolicismo y cultura* (Madrid 1990), FACULTADES DE TEOLOGIA DE VITORIA Y DEUSTO, o c

natural-sobrenatural, temporal-espiritual, historia profana-historia de salvación, liberación humana-liberación cristiana La misma línea de integracion lleva la teologia espiritual buscando la superación de las antinomias la acción de Dios y la acción del hombre, la gratuidad y los medios, la acción y la contemplacion, la acción del Espíritu en el hombre y la importancia del sustrato humano Se puede afirmar que la unidad es el gran objetivo de la antropologia cristiana [33]

En el campo de la psicología clínica el planteamiento de la unidad es básico La disociación, a cualquier nivel, es considerada como un mal, y se tiende a la curacion en la unidad

b) *Acercamiento al hecho de la unidad de la persona*

Buscamos una primera aproximación de lo que entendemos por la unidad de la persona

1) Partimos de una descripción Existe la unidad cuando se da la *correlacion* entre el juicio estimativo de las cosas, las personas, las situaciones, la respuesta emotivo-afectiva proporcionada al juicio dado, y la puesta en practica correspondiendo al juicio estimativo y a la respuesta afectiva

En la unidad de la persona cristiana, que es nuestro caso, entra en su constitución el ser y vivir en Cristo La realidad del ser cristiano no se puede olvidar cuando se trata de la unidad de su persona, y consecuentemente la presencia de la vida teologal es irrenunciable La fe debe entrar en el juicio estimativo de las cosas, de las personas y de las situaciones, la caridad debe informar la respuesta emotivo-afectiva, y la esperanza debe alimentar y sostener la praxis en conformidad al juicio estimativo en fe y la respuesta emotivo-afectiva con caridad [34]

2) A esta aproximación descriptiva de la unidad podemos añadir las posibles manifestaciones de falta de unidad No es muy difícil descubrir esta falta de unidad cuando solo se trata de captar las manifestaciones de la disociación entre el ver, el sentir, y el actuar A título indicativo señalamos

a) La inconsecuencia entre lo que se quiere y lo que se hace, la falta de coherencia, la ambiguedad, según su grado, apuntan a una disociación

[33] Desde esta clave de la unidad de la persona cristiana puede leerse la Encíclica de JUAN PABLO II *Veritatis splendor* De forma explicita, y con realce especial, aparece la unidad de la persona del sacerdote en la Exhortacion *Pastores dabo vobis*, 23,27,71,72, *AAS* 84 (1992) 693 787 *(Ecclesia* 52 [1992] 637-667)

[34] Cf MENDIZABAL, L , «Vocacion universal a la santidad», en *Manresa* 36 (1964) 161

b) La postura cerrada a toda interpelación, defendiendo a ultranza lo suyo y rechazando sistemáticamente lo de los demás, indica que a esa persona le falta integrar su relacionalidad.

c) La postura de huida permanente porque no se aguanta el silencio, el encontrarse consigo mismo, la confrontación, la oración, es indicio de falta de unidad.

d) La queja permanente y amargada es un indicio claro de una profunda insatisfacción.

e) La desconfianza habitual, que no permite ver a los otros como promesa y obliga a verlos como amenaza, desfigura la visión del hombre, imagen de Dios.

f) El que no sabe amar, porque voluntariza el amor, porque lo convierte en abstracción, porque no sabe recibir el amor, porque predomina en su amor el signo captativo sobre el oblativo, no posee la clave de su unificación.

g) La incapacidad del compromiso a favor de los demás indica que falta integrar la dimensión social de la persona.

h) Enumeramos, además, la inseguridad radical que lleva a vivir en tensión bloqueadora, los altibajos emocionales muy pronunciados, la necesidad de compensaciones y de rebajas, la duda permanente, la polarización en la propia imagen, la rigidez en la vida, el vivir por libre como indicios o posibles manifestaciones de una falta de unidad.

3) En este acercamiento a la unificación de la persona conviene contar con algunas puntualizaciones:

a) La unidad *es relativa,* es decir, que se entiende en referencia a la edad, a la vocación y a la persona. Hay una unidad propia de cada edad, y lo mismo diríamos de cada vocación y de cada persona.

b) La unidad de la persona *no es una conquista definitiva.* Nadie puede pensar que, porque vivió en unidad durante una etapa concreta de su vida, tiene asegurado el sentido de unidad en otra etapa posterior. La unidad que se vive es de cada momento y para cada momento.

c) La unidad es *una realidad de camino y de crecimiento.* Cuando se tiene, ya es insuficiente. Es una realidad en tensión dinámica, que se vive con seguridad en la inseguridad. El cultivo de la unidad presupone en la persona, al menos: el conocimiento y la valoración ajustada de sí mismo, el discernimiento habitual, la humildad como compañera de viaje, la confianza en la vida y en el futuro, un proyecto de vida desde Dios y vivido en El.

c) *La unidad de la persona por la caridad*

Para comprender el papel que tiene la caridad en la unidad de la persona, es necesario que, además de haberse planteado en qué consiste la unidad de la persona cristiana, se presente cómo se llega a dicha unidad.

1) La interrelación entre el ver, el sentir y el actuar dentro de la persona es posible cuando se da un objeto al que tiende toda la persona desde todos sus niveles. En este caso se llega a la unidad: se piensa y habla de lo mismo, se sueña y funciona la imaginación con ello, se reacciona por la misma cosa. Según esto, para que se dé la unidad se necesita que haya objetos que polaricen a la persona en todos sus niveles, de lo contrario la disociación es un hecho. La unidad *no se reduce* al imperativo de la voluntad, ni a programaciones precisas, ni a controles de revisión, aunque son necesarios.

2) Cuando toda la persona, desde todos sus niveles, tiende a un objeto, se debe a que el objeto ya es valor, es decir, lo *siente* como un bien para ella y va tras él. No basta ver al objeto como un bien para polarizar a las distintas tendencias, se necesita que lo *sienta* como bien. Esta respuesta es afectividad y el objeto-valor incluye afectividad.

Este planteamiento pone en evidencia que es totalmente necesario que se dé el valor para la integración en unidad de la persona humana y cristiana. Y dice más: que la integración de la persona exige permanentemente el valor, que se vive al día y que debe cuidarse cada día.

3) Llegados a este punto es fácil de comprender por qué se había visto ya que es a la caridad/afectividad a la que le corresponde la integración de la persona cristiana en unidad. Está planteado desde el final del capítulo dedicado a la caridad [35], y acaba de surgir hace poco cuando hemos tratado de la vivencia de la identidad cristiana, también en su función integradora.

Existe una doble razón para este reconocimiento: la primera es la misma naturaleza de la caridad como participación de Dios que es Amor, como ya vimos, y la radicalización de su integración en la persona. El amor llega a todas las dimensiones de la vida y de la persona: «El amor a Dios y al prójimo no es un aspecto parcial de nuestra vida al lado de otros, sino que es el único que puede dar a la existencia humana su unidad e integración» [36] porque el amor es la

[35] Cf. supra cap. V, 148.

[36] LADARIA, L. F., *Teología del pecado original y de la gracia*, 294; cf. ALFARO, J., «Actitudes fundamentales de la existencia cristiana», en *Cristología y antropología* (Madrid 1973), 454-455.

verdad del hombre por su relación con el Amor en el que somos y vivimos. Tiene pleno sentido la frase de san Agustín: «Cada uno es lo que es su amor» [37], es decir, nos convertimos en aquello que amamos [38].

Una segunda razón es la comprobación de que la integración de la persona en unidad está en manos de la afectividad. Desde este planteamiento se comprende que la integración de la persona cristiana en su totalidad sea fruto de la caridad/afectividad.

Como refrendo final tenemos el magisterio de la Iglesia que, al hablar de la vida cristiana en concreto, presenta la caridad como el factor unificador de la persona. El Vaticano II lo plantea cuando trata de la perfección de todo cristiano (GS 38) y la vida religiosa (PC 1); lo dice expresamente refiriéndose a los presbíteros (PO 14). Juan Pablo II lo subraya en la Exhortación «Pastores dabo vobis»:

> «Esta misma caridad pastoral constituye el *principio interior y dinámico capaz de unificar las múltiples y diversas actividades del sacerdote.* Gracias a la misma puede encontrar respuesta la exigencia esencial y permanente de unidad entre la vida interior y tantas tareas y responsabilidades del ministerio, exigencia tanto más urgente en un contexto sociocultural y eclesial fuertemente marcado por la complejidad, la fragmentación y la dispersión» (PDV 23; 72).

4) Queda abierto el capítulo de los pasos a dar en la integración por la caridad [39]: Debe estar muy presente la *valoración* de la vocación-misión en toda su riqueza y amplitud, como factor de integración; no puede faltar el realismo en el acompañamiento de las personas que se abren al valor de su vida; es necesario el paso desde un planteamiento de vida basado en razonamientos a un planteamiento marcado por la afectividad; es imprescindible cuidar que la integración sea progresiva y gradual; resulta insustituible alimentar y cuidar al día y cada día lo que cada uno ha descubierto como *el valor* en su vida; la dimensión contemplativa de la persona es pieza clave para la integración por la caridad, Amor de Dios; no debe olvidarse nunca la praxis del servicio gratuito al hermano; y la ascesis debe estar siempre presente.

Con lo que acabamos de exponer queda asignada al proceso la integración de la persona por la caridad. Es su obra fundamental.

[37] «Talis est quisque qualis eius dilectio est»: S. AGUSTÍN, *In Ep. Joh.* 2,14 *(PL* 35, 1997).

[38] Cf. GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano,* 507.

[39] Cf. BERNARD, CH. A., o.c., 212-225.

4. La experiencia religiosa en el proceso

Si la vida cristiana es vida en Cristo, el proceso de esta vida se entiende en relación con él. Ante esta evidencia es muy normal que se pregunte qué tipo de relación se establece, qué conciencia de dicha relación llega a tenerse y si la relación sigue una línea gradual progresiva. En una palabra: ¿qué tipo de experiencia religiosa se vive en el proceso?

La pregunta tiene sentido, además, porque hoy se escribe mucho de la experiencia religiosa en general [40], de la experiencia cristiana [41], de la experiencia de la gracia [42], y hasta se ha estructurado la teología espiritual desde la experiencia [43]. La necesidad que la persona tiene hoy de la experiencia como garantía de verdad y la oferta de una literatura abundante sobre la experiencia religiosa dan como resultado que su tratamiento sea inaplazable.

a) *Características del proceso y la experiencia religiosa*

No se trata de estudiar ahora cada uno de los pasos posibles que caben en un proceso de la vida cristiana; se trata, más bien, de presentar las características comunes del proceso cristiano y su incidencia en la experiencia religiosa que se dé. Este planteamiento apunta en dos direcciones: la primera, que la experiencia religiosa del cristiano no está al margen de la naturaleza del camino y del crecimiento cristiano; y la segunda, que no es recomendable para quien piense en experiencias religiosas cristianas ignorar el proceso de quien sigue a Jesús. Es totalmente necesario asumir el camino de Jesús.

1) Es un proceso caracterizado por la *presencia*. No se trata de seguir un camino en solitario buscando la propia perfección desde uno mismo. Se trata de un proceso en Cristo, porque el cristiano es y vive en Cristo: «Porque habéis muerto, y vuestra vida está oculta

[40] Entre una abundantísima bibliografía citamos: AA.VV., *Experiencia religiosa: actualidad, riesgos, posibilidades* (Madrid 1977); DUCH, LL., *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea* (Madrid 1979); MARTIN VELASCO, J., *La religión como encuentro* (Madrid 1977). Cf. supra cap. II, 47-48.

[41] Cf. AA.VV., *Vita cristiana ed esperienza mistica* (Roma 1982); GONZALEZ MONTES, A., «Lugar y legitimidad de la experiencia cristiana conforme a la reflexión de la teología fundamental», en *EstEcl* 62 (1987) 131-163; MOUROUX, J., *L'expérience chrétienne* (Paris 1952); PIKAZA, X., *Experiencia religiosa y cristianismo* (Salamanca 1981); ZUBIRI, X., *El hombre y Dios* (Madrid 1984), 305-365.

[42] Cf. LADARIA, L. F., o.c., 295-298; RAHNER, K., «Sobre la experiencia de la gracia», en *Escritos de Teología* III (Madrid 1967), 103-107; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios*, 394-402.

[43] Cf. GOFFI, T., *La experiencia espiritual hoy;* SECONDIN, B.-GOFFI, T. (eds.), o.c.

con Cristo en Dios» (Col 3,3). La presencia es la gran realidad de este proceso: «Permaneced en mí como yo en vosotros» (Jn 15,4), «Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,20). En esa presencia está la garantía de la experiencia religiosa.

2) Es un proceso que entraña en sí mismo la mediación. El Misterio de la Encarnación sitúa al cristiano ante la realidad de las mediaciones y ante su valor. La experiencia religiosa en un proceso hecho de mediaciones deberá contar con ellas, tanto para su vivencia como para su interpretación. Todo esto indica la necesidad de una educación en las mediaciones para entender el proceso de la vida cristiana: «Levántate, entra en la ciudad y se te dirá lo que tienes que hacer» (Hech 9,6; 22,10). La referencia a las mediaciones será permanente.

3) Es un camino de hermanos. La realidad comunitaria es esencial al proceso cristiano y arranca del mismo «ser» en Cristo. Somos deudores de los hermanos: «no formamos más que un solo cuerpo en Cristo, siendo cada uno por su parte los unos miembros de los otros» (Rom 12,5), y nos debemos a los hermanos: «cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25,40). En la experiencia religiosa entra necesariamente el hermano.

4) Es un proceso que lleva a la plenitud, a «salvar la vida», «a encontrarla» (Mc 8,35; Mt 16,25), pero perdiéndose en Jesús, bajando. El camino de Jesús «va hacia abajo» (Flp 2,6-8). Crecer en Jesús es ir hacia abajo, perderse, asumiendo su mismo destino; y esto es vivir la pertenencia a Cristo [44]. Esta orientación que tiene el proceso cristiano, que es contraria a las aspiraciones comunes de los hombres, debe estar asumida también en razón de la experiencia religiosa, que no hay que concebirla necesariamente exultante y luminosa. Una de las garantías de la experiencia religiosa en el camino de Jesús está en el bajar, en el perderse. La *kénosis,* que es una realidad constante en el proceso cristiano y en la experiencia religiosa, se concretará en la *kénosis* de la no-posesión.

5) El proceso del cristiano es una travesía pascual, en la que se vive una tensión progresiva entre el «Ya» del «con-resucitado» (Ef 2,6), «co-heredero» (Rom 8,17), «con-glorificado» (Rom 8,17), y el «todavía no» de quien gime anhelando la liberación definitiva: «Y no sólo ella (la creación); también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo» (Rom 8,23; 2 Cor 5,2-3; Flp 3,20; Col 3,3-4). Esta vivencia pascual con su tensión correspondiente está entrañando una purificación progresiva e intensa. La mis-

[44] Cf. ARZUBIALDE, S. G., o.c., 243-255: son páginas muy valiosas sobre el tema.

ma tensión es purificación. La experiencia religiosa será pascual con todas sus connotaciones.

6) Es un proceso de gracia, como lo estamos viendo; y la acogida al DON va transformando a la persona con nueva receptividad. La receptividad caracteriza al proceso de la persona que vive desde la gratuidad. Y, a su vez, a la nueva receptividad le corresponde una nueva capacidad de respuesta. Es la clave para entender la pasividad y la actividad en el proceso cristiano [45]. La experiencia religiosa no puede prescindir de la gratuidad como el dato más radical.

7) Es un proceso necesariamente contemplativo —en el sentido amplio de la palabra— y abierto a la mística [46]. La experiencia religiosa debe contar con la realidad contemplativa y mística de la misma vida cristiana.

b) *El hecho de la experiencia religiosa y su cultivo*

No abordamos el estudio de la posibilidad de la experiencia religiosa, sino que, partiendo del hecho de que la experiencia ya existe, buscamos profundizar en su naturaleza y apoyar su cultivo dentro de sus propias posibilidades.

1) La experiencia espiritual de la que se habla no es un plus de la vida cristiana, ni debe buscarse como tal; se trata de registrar experiencialmente lo que es en la persona el ser y vivir en Cristo, es decir, conocer desde dentro lo que es ser cristiano. Por esta razón, esta experiencia espiritual o cristiana se presenta como común a todo cristiano.

2) La razón de este planteamiento descansa en la presentación que hoy se hace de la gracia: «La gracia no es una superestructura simplemente adosada a la naturaleza...Si es lícito hablar de una *inmanencia* de lo sobrenatural en las estructuras del ser humano, y no sólo de su *trascendencia,* su presencia tiene que resonar de algún modo en dichas estructuras, ha de hacerse psicológicamente experienciable, y ello no a título excepcional, sino de forma general u ordinaria» [47]. Desde esta visión de la gracia tiene entrada la expe-

[45] Cf. BERNARD, CH. A., «Attività e passività nella vita spirituale», en AA.VV., *L'antropologia dei maestri spirituali* (Roma 1991), 351-365.

[46] No entramos en el tema «Problema místico», que fue tan discutido en la primera mitad del siglo, y su relación con la santidad. Para una síntesis, cf. GARCÍA, C., o.c., 42-57. Sobre el momento actual, cf. ANCILLI, E., «La mistica ambito di esperienza e di ricerca», en AA.VV., *Vita cristiana ed esperienza mistica* (Roma 1982), 19-32; BERNARD, CH. A., «Teologia e mistica», en ib., 123-136.

[47] RUIZ DE LA PEÑA, J. L., o.c., 395; cf. LADARIA, L. F., o.c., 296.

riencia espiritual. Nuestro modo de comprendernos, de experimentarnos, tiene que ser reflejo de lo que somos.

3) ¿Cuál ha sido la trayectoria de la experiencia en la espiritualidad?

a) No puede olvidarse la aportación del Nuevo Testamento sobre la experiencia espiritual [48]. Nos habla: de la iluminación del corazón (2 49Cor 4,6; Ef 1,17); del testimonio interno del Espíritu (Jn 15,16; Rom 8,16); del conocimiento y del discernimiento (Flp 1,9; Ef 3,17); del conocimiento de Dios dado por el Hijo (1 Jn 15,20); del gozo (Jn 15,11; 16,20; 20,20; Gál 5,22); de las consolaciones que Dios da en las tribulaciones (2 Cor 1,3-7). Todos estos textos nos muestran que la experiencia espiritual no es ajena al Nuevo Testamento.

b) Tenemos, además, que esta experiencia ha estado muy presente en la historia de la espiritualidad [49], también como elemento común de la vida cristiana. Entre otros datos, constatamos la importancia que se le ha dado en la tradición de la Iglesia al discernimiento de espíritus, que presupone una cierta experiencia de Dios.

Pero también es verdad que se dieron unos hechos que dificultaron mucho la presentación y el cultivo de la experiencia religiosa: 1) Trento, oponiéndose a la «fe fiducial» de Lutero, rechazó una certeza teorética del estado de gracia; y desde ahí la teología católica fue muy reacia a admitir la experiencia de Dios y de la gracia en el común de los cristianos. 2) Distintos movimientos espirituales desviados, de tipo iluminista y quietista (DS 2181ss; 2201ss), fueron la ocasión de aumentar la reacción en contra de la experiencia. 3) La comprensión extrinsecista de la gracia o del sobrenatural tendió a desplazar del campo de la conciencia todo lo referente a la vida de la gracia.

c) El momento actual del pensamiento teológico, de las posiciones de la psicología y de la mentalidad moderna y postmoderna es favorable a la experiencia espiritual. En este contexto adquiere un gran significado la afirmación: «El hombre no es que *tenga* experiencia de Dios, es que el hombre es experiencia de Dios» [50].

4) El punto delicado es cómo se da la experiencia explícita de Dios, o más en concreto, de ser y vivir en Cristo, porque la experiencia implícita nos es insuficiente [51]. El problema se acentúa cuando se quiere forzar la experiencia espiritual.

[48] Cf. Maggioni, B., «Experiencia espiritual en la Biblia», en *NDE*, 498-540.

[49] Cf. Spidlik, T., «Esperienza spirituale dell'Oriente cristiano», en Secondin, B.-Goffi, T. (ed.), o.c., 210-221; Zovato, P., «Esperienza spirituale nella storia», en ib., 124-210.

[50] Zubiri, X., o.c., 325. Toda la tercera parte de la obra, que está dedicada a «El hombre, experiencia de Dios», debe tenerse muy en cuenta.

[51] Sobre la crítica a la experiencia incógnita de la gracia, según K. Rahner, cf. Ruiz de la Peña, J. L., o.c., 396-398.

La respuesta no es complicada: la realidad cristiana, el ser hijo en el Hijo, es una realidad de fe, y debe experimentarse desde la fe. Pero hay algo más; hay que asumir la realidad cristiana como es: si es una realidad encarnada, se vivirá y se experimentará en medio de las propias limitaciones; si es una realidad de amor gratuito, se vivirá y se experimentará con un amor gratuito; si es una realidad de relación filial de entrega, se vivirá y se experimentará con Jesús en la *kénosis*. No es posible vivir la vida cristiana y experimentarla desde unos presupuestos contrarios a su realidad. Se trata de vivir en Cristo.

Esta cercanía de la persona al ser real del cristiano implica una afinidad de valoración y de respuesta que presupone un sentido espiritual en ejercicio bajo la acción del Espíritu [52]. Dicho sentido espiritual incluye un conocimiento espiritual y una nueva afectividad.

5) Algunos puntos que de forma especial deben tenerse en cuenta para esta experiencia explícita del ser en Cristo:

a) La formación de la conciencia del cristiano debe hacerse desde la misma realidad que encarna. Los puntos de referencia de la conciencia deben ser los valores del ser cristiano; y desde esta sintonía experimentará su vivencia, que es de toda la persona.

b) Se impone el cultivo del sentido espiritual propio de la persona que actúa bajo el Espíritu.

c) La vida en Jesús se vive; y no es fácil darle nombre. Ponerle nombre incluye un distanciarse de la vida, de lo vivido. ¿Será preferible no darle nombre, y seguir viviendo «oculto con Cristo en Dios» (Col 3,3)?

d) Cultivar de forma consciente la relacionalidad propia de quien es y vive en Cristo.

e) Seguir el camino de Jesús, aceptando sus características y sin corregir su trayectoria. En el camino de Jesús es donde podemos encontrar la experiencia de Jesús.

f) La tendencia a vivir siempre una experiencia espiritual nueva debe ceder ante una confianza progresiva en Dios, a quien se le conoce por su amor siempre gratuito. De la afirmación en la experiencia debe pasarse al agradecimiento humilde por el amor gratuito de Dios.

g) Asegurar que la generosidad no va a ser esporádica, dependiendo de la experiencia que se tenga en un momento determinado, sino que estará siempre presente.

[52] Se le da mucha importancia en la tradición contemplativa al sentir espiritual, a los sentidos espirituales. Cf. BERNARD, CH. A., *Teologia spirituale*, 531-539; GOFFI, T., o.c., 121-122; MERTON, T., *Le Nouvel Homme* (Paris 1969), 166-168.

En resumen: la experiencia religiosa cristiana, contando con su peculiaridad, debe ser vivida y cultivada desde la vida teologal.

5. Momentos fuertes del proceso cristiano

A la altura de esta reflexión no podemos detenernos en presentar nuevas clasificaciones del proceso cristiano. Pero además, aunque hay autores que pensando en el hombre de hoy hablan de etapas [53], de momentos o ciclos evolutivos [54] y de fases [55], no se ha superado la resistencia a las clasificaciones, aun reconociéndoles su claro aspecto positivo [56]. Optamos por apuntar los momentos fuertes que entran en el proceso del crecimiento y del camino que vive el cristiano. Los llamamos momentos fuertes por la exigencia que suponen o por la novedad e intensidad de la vivencia que entrañan. No indicamos el orden cronológico ni el momento evolutivo donde pueden presentarse; varios de ellos estarán presentes en todo el proceso, aunque de forma muy distinta según el momento de la persona.

a) *El encuentro con el Padre por el Hijo en el Espíritu*

Señalamos el encuentro con Dios como momento fuerte del proceso; y no podemos localizarlo en un punto concreto, porque cada encuentro seguirá siendo momento fuerte a lo largo de todo el proceso. Entendemos como encuentro la relación consciente con Dios que incluya además la nota de una novedad impactante en la persona.

Es momento fuerte por lo que supone a la persona definida como ser dialogal encontrarse con el Tú de Dios como su interlocutor, y llegar a descubrirle como el único interlocutor válido en momentos cruciales de la vida.

Es momento fuerte por lo que le supone a la persona verse «criatura nueva» al ser objeto del amor de Dios, con todo lo que implica.

[53] Cf. WEISMAYER, J., o.c., 75-79, que habla de las etapas: iniciación cristiana, la maduración espiritual y la unión con Dios.

[54] Cf. DE FIORES, S., a.c., 742-749, que habla de: iniciación cristiana, maduración espiritual y unificación mística.

[55] Cf. RUIZ SALVADOR, F., a.c., 313-321, quien distingue cinco fases: iniciación cristiana y espiritual, personalización y consolidación, crisis de identidad y purificación, madurez (ascética y mística), muerte y glorificación.

[56] Cf. CASTRO, S., a.c., 665-670.

Es momento fuerte por la interpelación que supone, por la desinstalación que exige y por la fuerza motivadora que incluye para una nueva respuesta.

Es momento fuerte por la novedad de cada encuentro con Dios. Si no se cae en el serio defecto de querer dominar los encuentros con Dios, sino que se cultiva la receptividad a la relación con Dios, cada encuentro con él incluye siempre una sorprendente novedad. Los encuentros no se repiten, son siempre distintos, Dios es inabarcable. Son muchos los factores que intervienen: la acción del Espíritu, las nuevas situaciones de la persona, el cultivo de la receptividad y de la entrega.

b) *La conversión como momento fuerte del proceso*

Partimos de un hecho. Es muy común hablar de una «segunda conversión», refiriéndose, sobre todo, a las personas que recibieron la fe en la infancia. En este caso, la «segunda conversión» consistiría en personalizar la fe y hacerla centro de la existencia.

Pero esta segunda conversión tiene una mayor profundidad y es aplicable a los cambios cualificados de vivir en cristiano [57]. La afirmación de Clemente de Alejandría: «Me parece que existe una primera conversión del paganismo a la fe; y una segunda, de la fe a la gnosis» [58], ha sido aplicada de diversas formas: el paso de la etapa de incipiente a la de proficiente; la entrega a la vocación religiosa o sacerdotal; el paso a la vida mística. En todo caso la segunda conversión implica una mayor acogida a Dios que mueve a la persona y actúa en ella, y una decisión de entregarse incondicionalmente y sin reservas.

Está también muy presente la relación que el momento espiritual de la persona tiene con la conciencia del pecado y la vivencia del perdón [59]. No se da un nuevo momento espiritual del cristiano sin la experiencia de la gratuidad del amor de Dios, que incluye necesariamente la vivencia del perdón. La experiencia de conversión es permanente en el proceso de la vida cristiana.

Y la conversión es siempre un momento fuerte: lo es en la adolescencia y lo es en la ancianidad; al iniciar el camino cristiano y al vivir la unión con Dios. Es fuerte por la repercusión que tiene en el comportamiento al pasar de la praxis independiente y egocéntrica a

[57] Cf. GOFFI, T., «Conversión», en *NDE*, 269-274; PINARD DE LA BOULLAYE, H., «Conversion-Secondes conversions», en *DSp* II, 2259-2265; RUIZ SALVADOR, F., *Caminos del Espíritu*, 481.

[58] *Stromata VII*, 10 (*PG* IX, 481 a).

[59] Cf. supra cap. VIII.

la relación oblativa y generosa con Dios y con el hermano; pero es fuerte, sobre todo, por el cambio interior que se opera al experimentarse «nueva criatura» con nuevas relaciones en Cristo y en total gratuidad.

c) *La ascesis como lucha en el proceso cristiano*

Aunque el tema de la ascesis vaya a ser tratado más adelante [60], subrayamos ahora el aspecto de lucha que adquiere en algunas situaciones del proceso cristiano, experimentándose como momento fuerte. La lucha está muy presente en el Nuevo Testamento, como lo indica esta exhortación: «Despojémonos, pues, de las obras de las tinieblas, y revistámonos de las armas de la luz» (Rom 13,12; cf. Rom 6,13; Ef 6,11-12; 1 Tes 5,8) [61], y en la historia de la espiritualidad [62].

La ascesis como lucha, como enfrentamiento, que en ocasiones adquiere unos tonos de dureza, se manifiesta:

1) En las rupturas que suponen la opción por Jesús, el seguimiento de Jesús, la fidelidad a la vocación, la invitación a entrar «más adentro en la espesura» de san Juan de la Cruz (C 36). El proceso impone unas rupturas; y asumirlas supone vivir un momento fuerte.

2) En la definición de vida hecha y mantenida desde los valores del Evangelio frente al ambiente ajeno y contrario a los valores del Reino.

3) Ante el paso a dar en un camino que se presenta marcado por la kénosis, y al que uno es llamado.

4) En la experiencia de un cambio radical de sentido de vida desde la fe y en el que no se hace pie.

5) Ante las crisis, que necesariamente se dan en todo proceso humano y cristiano.

6) En el compromiso socio-político cristiano.

7) En la fidelidad a Cristo en la Iglesia y al servicio del hermano, que supone posponer en situaciones concretas los planteamientos e intereses personales.

[60] Cf. infra cap. X.

[61] Cf. Greeven, H., «Pàle», en *GLNT* IX, 451-452.

[62] Cf. Ancilli, A., «Ascesis», en *DE*, 171-186; De Guibert, J., Viller, M.-Olphe-Galliard, M., «Ascèse», en *DSp* I, 960-990.

d) *La experiencia mística cristiana*

No puede desoírse la voz que pide que se trate en el proceso de la vida cristiana la experiencia mística cristiana; y la calificamos como momento fuerte-intenso para la persona que la vive [63]. ¿En qué consiste?

Como primera aproximación de una definición general se puede «hablar de una experiencia religiosa particular de unidad-comunión-presencia, en donde lo que se "sabe" es precisamente la realidad, el *dato* de esa unidad-comunión-presencia, y no una reflexión, una conceptualización, una racionalización del dato religioso vivido» [64]. Y, refiriéndonos a la mística cristiana, puede definirse como una «experiencia de Dios presente e infinito, provocada en la persona por una especial moción del Espíritu Santo» [65].

Si nos acercamos al místico cristiano, nos encontramos con que, al ser creyente cristiano, permanece radicalmente vinculado a la economía salvífica histórica de Jesucristo, tiene el sentido de la alianza gratuita de Dios con el hombre, y le da una importancia sólo relativa a la experiencia que vive, porque lo radical del cristiano es la caridad/amor. Pero, además, cuenta con una experiencia particular de Dios que le reporta el «conocimiento» que le viene dado por una especial comunión con Dios.

Es un momento fuerte-intenso por la *inefabilidad* de la experiencia de comunión con Alguien, que se registra como un «saber experiencial», aunque «como no sabiendo». Es también momento fuerte-intenso por el cambio que supone en la persona que vive la experiencia.

Es evidente que esta experiencia no es exclusiva de un estilo de vida cristiana. Toda vida cristiana está abierta a la experiencia mística [66].

Cuando llegamos al final de este capítulo vemos que han quedado reafirmados unos puntos muy fundamentales: que el proceso de

[63] Cf. AA.VV., *Mystik* (Innsbruck 1975); GONZALEZ ARINTERO, A., *La evolución mística* (Madrid 1968); BALTHASAR, H. U. VON, *La prière contemplative* (Paris 1972); JIMENEZ DUQUE, B., *Teología de la Mística* (Madrid 1963); NICOLAS, J. H., *Contemplation et vie contemplative du christianisme* (Paris 1980); RAGUIN, Y., *Caminos de contemplación* (Madrid 1971); ID., *La profundidad de Dios* (Madrid 1982); SUDBRACK, J., «Mística cristiana», en AA.VV., *Problemas y perspectivas de espiritualidad* (Salamanca 1986), 375-395; TRUHLAR, C., *De experientia mystica* (Roma 1951); VOILLAU ME, R., *La contemplación hoy* (Salamanca 1974).

[64] MOIOLI, G., «Mística cristiana», en *NDT*, 931.

[65] ANCILLI, E., «La mistica ambito di esperienza e di ricerca», en AA.VV., *Vita cristiana ed esperienza mistica* (Roma 1982), 25; cf. BERNARD, CH. A., «Teologia e mistica», en ib., 135-136.

[66] Cf. GOFFI, T., *La experiencia espiritual hoy*, 158-163.

la vida cristiana es muy complejo y que debe ser tomado como tal; que la garantía de un proceso está en que sea atendido conscientemente; que se impone la capacitación quienes puedan ofrecer el servicio de acompañar a las personas en su proceso; y que en un itinerario espiritual es insustituible una apertura confiada al Espíritu.

CAPÍTULO X

LA TENSION ESPIRITUAL EN LA VIDA CRISTIANA (LA ASCESIS Y LOS MEDIOS)

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., *Sabiduría de la cruz* (Madrid 1980); ARZUBIALDE, S. G., *Teología spiritualis,* 147-174; BERNARD, CH. A., «Ascesis», en *NDE,* 92-102; DUPUY, M., «Méthodes et vie spirituelle», en *DSp* X, 1117-1125; ID., «Moyen», en *DSp* X, 1818-1826; GOFFI, T., «Ascesis cristiana hoy», en *NDE,* 102-106; MATURA, TH., *El radicalismo evangélico* (Madrid 1980); MOLARI, C., «Mezzi per lo sviluppo spirituale», en SECONDIN, B.-GOFFI, T. (eds.), *Corso di spiritualità* (Brescia 1989), 465-524; RAHNER, K., «Pasión y Ascesis», en *Escritos de Teología* III (Madrid 1961), 73-101; RIVERA, J.-IRABURU, J. M., *Espiritualidad católica,* 570-628; WEISMAYER, J., *Vida cristiana en plenitud,* 179-192.

El «ser» en Cristo y «vivir» en Cristo entraña la llamada a vivir en plenitud la vida cristiana y con el dinamismo de un crecimiento que debe ser atendido en su proceso a lo largo de toda la vida. La toma de conciencia de esta realidad exige poner en juego todas las potencialidades de la persona, supone vivir en una tensión espiritual.

Esta tensión, que siempre implica una oposición de fuerzas, se explica: desde el dinamismo del ser cristiano hacia su desarrollo y la resistencia que tiene la persona a la integración de todo su ser por la caridad; desde la necesidad que tiene el cristiano de fomentar en sí mismo tanto la receptividad al Don de Jesús como la cooperación activa con el Don para el recto planteamiento de la vida cristiana; desde la llamada a la plenitud del «ser» y «vivir» en Cristo y la conciencia de fragilidad y de pecado que acompaña la travesía de la vida.

La tensión espiritual debe mantenerse, y la centramos en dos puntos concretos: la ascesis y el uso de los medios en la vida espiritual. Sin la fuerza interior de la tensión no es posible aceptar la ascesis y practicar unos medios en la vida cristiana; pero, a su vez, la praxis ascética da cuerpo a la tensión espiritual y la refuerza. ¿Qué objetivos, pues, tiene este estudio?

1. Presentar el sentido de la ascesis cristiana en el momento actual. Se podrían señalar las distintas formas de ascesis y explicar su valoración, pero es preferible detenerse en la fundamentación de la ascesis en general, y dejar la concreción a la consideración de las situaciones peculiares de cada persona y de cada grupo.

2. Justificar el empleo de los medios en la vida espiritual cristiana. También en este apartado cabría estudiar cada uno de ellos, pero preferimos detenernos en la justificación de los medios ante la mentalidad actual e indicar las líneas metodológicas a seguir en la elaboración y presentación de los distintos medios.

I. LA ASCESIS EN LA VIDA CRISTIANA

Nada más nombrar la ascesis surgen las preguntas: ¿Tiene sentido dentro de la cultura actual presentar el valor de la ascesis? Ante la gratuidad de la vida cristiana, ¿qué papel juega el esfuerzo personal? Las connotaciones negativas que acompañan al término ascesis ¿no aconsejan prescindir de su planteamiento? ¿No puede utilizarse otra palabra para ese contenido? Si la ascesis se impone por la dureza de la vida, ¿no será el ideal no contar con otra ascesis que la de la misma vida? ¿Cuál es la fundamentación de la ascesis?

1. **Significados de la «ascesis»**

a) El verbo «askeîn» y el sustantivo «askesis» significan ejercicio. Originariamente se entiende por «ascesis» cualquier ejercicio, tanto en sentido físico-atlético como psicológico-moral (ejercicio de la virtud, corrección de un defecto, disciplina interior y exterior, etc.) [1].

b) En un contexto religioso se entiende comúnmente por *ascesis* el conjunto de esfuerzos mediante los cuales se quiere progresar en la vida moral y religiosa; y refiriéndola a la vida cristiana, incluye todos los esfuerzos orientados a obtener la perfección cristiana [2]. En sentido más amplio, se entiende también como ascesis la mera colaboración del hombre con Dios en la propia perfección: «es el compromiso personal, consciente, voluntario, libre, amoroso, en el camino hacia la perfección de la vida espiritual con el cúmulo de fatigas, mortificaciones, penitencias, oraciones, trabajo, renuncia, desapego, sacrificios que dicho itinerario comporta y exige» [3].

[1] Cf. De Guibert, J., «Ascése, Ascétisme I. La notion d'ascèse, d'ascétisme», en *DSp* I, 936-938; Olphe-Galliard, M., «Ascése, Ascétisme II. Développement historique», en *DSp* I, 938-960; Wulf, F., «Ascética», en *CFT*, 164-175; AA.VV., *L'ascèse chrêtienne et l'homme contemporain* (Paris 1951).

[2] Cf. Bernard, Ch. A., a.c., 92-102; Ruiz Salvador, F., *Caminos del Espíritu*, 396-397.

[3] Ancilli, E., «Ascesis», en *DE*, 172.

c) Dentro del contexto cristiano se presenta la ascesis con acentos diferenciadores muy importantes [4]:

1) Una ascesis moral o integradora, que busca por el esfuerzo llegar a una rectitud ética, a una armonía entre las diversas tendencias del hombre y a un equilibrio de la virtud. Se trata de una ascesis que pretende la integración de la persona en unidad. Es un planteamiento básico de la ascesis y sus frutos son muy valorados.

2) Una ascesis activa consecuente con el «ser» y «vivir» en Cristo [5]. Esta ascesis, antes que preparación, es fruto de la vida en Cristo. Quien participa de la muerte y de la vida del Señor, lo vivirá realmente; y la ascesis será pascual, consecuencia de ser criatura nueva en Cristo. La conciencia de una comunión cada vez más íntima con la Trinidad que se va apoderando del sujeto lleva necesariamente a una ascesis muy real. Para comprender esta ascesis consecuente puede servirnos la afirmación de san Juan de la Cruz:

> «El que anda de veras enamorado, luego se deja perder a todo lo demás por ganarse más en aquello que ama» (C 29,10).

3) Una ascesis pasiva, también teologal, que consiste en sufrir la que le viene dada, sin entenderla, contraria a su proyecto de vida, sin dominarla, y que puede vivirla sólo desde la fe, bajo la acción del Espíritu. En esta clave se entienden las purificaciones para la unión con Dios. Afirma san Juan de la Cruz:

> «Por más que el alma se ayude, no puede ella activamente purificarse de manera que esté dispuesta en la menor parte para la divina unión de perfección de amor, si Dios no toma la mano y la purga en aquel fuego oscuro para ella» (1 N 3,3).

d) Aunque haya habido autores que no han acentuado la diferencia entre ascesis y ascetismo [6], actualmente se presenta el ascetismo como deformación de la ascesis. Se describe el ascetismo como «una insistencia excesiva en la necesidad y el valor del esfuerzo ascético, hasta el punto de comprometer —en mayor o menor medi-

[4] El artículo de K. Rahner, «Pasión y Ascesis», en *Estudios de Teología* III (Madrid 1961), 73-101, que pone como punto de partida de su estudio tres tipos de ascesis, *moral, cultual* («la que está relacionada con el culto y con la preparación del hombre para el culto, y que hace al hombre sagrado en cierto sentido, ajeno a la esfera profana, unido a la divinidad») y *mística* (actos ascéticos como preparación y medio para la mística), ha dado pie a que otros autores profundicen el planteamiento de la ascesis, como lo hacen ARZUBIALDE, S. G., o.c., 147-174, y MASOLIVER, A., «Ascesis», en *DTVC*, 66-76.

[5] Cf. RUIZ SALVADOR, F., o.c., 384, quien habla de la ascesis en sentido *teologal*, y afirma que en la perspectiva cristiana la ascesis es fundamentalmente teologal.

[6] Cf. DE GUIBERT, J., a.c., 936-938.

da— la primacía de la gracia y del Espíritu Santo en la vida cristiana» [7]. Hay que tener siempre en cuenta la delicada relación entre la acción de Dios y la cooperación del hombre, querida por Dios.

2. La ascesis en la Sagrada Escritura

Aunque el término *askesis* no aparezca en el Nuevo Testamento y el término *askeîn* aparezca una sola vez (Hech 24,16) [8], sin embargo la Sagrada Escritura presenta el esfuerzo personal como una de las notas sobresalientes de la vida cristiana. Si subraya la gratuidad en la vida del cristiano, no menos acentúa el esfuerzo personal. Recogemos los muchos textos que existen, y los agrupamos.

a) Es muy común citar los textos que plantean la vida cristiana como combate, como lucha:

> «¿No sabéis que en las carreras del estadio todos corren, mas uno solo recibe el premio? ¡Corred de manera que lo consigáis! Los atletas se privan de todo; y eso ¡por una corona corruptible!; nosotros, en cambio, por una incorruptible. Así pues, yo corro, no como a la ventura; y ejerzo el pugilato, no como dando golpes en el vacío, sino que golpeo mi cuerpo y lo esclavizo; no sea que, habiendo proclamado a los demás, resulte yo mismo descalificado» (1 Cor 9,24-27; cf. Gál 2,2; 5,7; Flp 3,13-14; 2 Tim 2,3-6; 4,7-8; Sant 1,12; Ap 2,10).

b) Los textos que presentan inapelablemente el cumplimiento de los mandamientos. La llamada a cumplir los mandamientos es tan explícita y tan directa que la falta de respuesta cuestiona el amor a Dios.

> «Si guardáis mis mandamientos permaneceréis en mi amor, como yo he guardado los mandamientos de mi Padre, y permanezco en su amor» (Jn 15,10); «No todo el que me diga: "Señor, Señor", entrará en el Reino de los Cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre celestial» (Mt 7,21; cf. Lc 6,47-49).

Según estos textos puede afirmarse que la verificación del amor pasa por el cumplimiento de los mandamientos, de la voluntad del Padre.

[7] Cf. MARCHETTI-SALVATORI, B., «Ascetismo», en *DE*, 187.

[8] Cf. WINDISCH, H., «Askeo», en *GLNT* I, 1313-1318, quien presenta la extrañeza de que no se utilicen esos términos cuando su uso fue común en el mundo griego, lo fue en los Santos Padres y su contenido está muy presente en el Nuevo Testamento.

c) Los textos que plantean con urgencia la necesidad de dar fruto:

> «La gloria de mi Padre está en que deis mucho fruto, y así seréis mis discípulos» (Jn 15,8); «No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros y os he destinado para que vayáis y deis fruto y que vuestro fruto permanezca» (Jn 15,16).

Tenemos también las parábolas de la higuera estéril (Lc 13,6-9) y de los talentos (Mt 25,14-30), que urgen el fruto.

d) Los textos que hablan del seguimiento, incluyen la renuncia total posponiéndolo todo por Jesús: los lazos familiares más intensos (Mt 8,21-22; 10,37-38; Lc 9,59-62; 14,26; 18,28-30); la aceptación y la fama (Mc 13,9.13; Lc 21,12-19); y hasta la misma vida (Mt 10,28-33; Lc 12,4-8).

e) Los textos que presentan que el camino y la puerta que conducen a la vida son estrechos (Mt 7,13-14; Lc 13,24) y que entrar en el Reino supone esforzarse con violencia (Lc 16,16; Mt 11,12-13).

f) Los textos que exigen la *kénosis* del cristiano «negándose a sí mismo» y «perdiendo» su vida por Cristo y en Cristo (Mc 8,34-35; Mt 10,39; 16,24-26; Lc 9,23-24; 17,33; Jn 12,25) para encontrarla, salvarla, también en Cristo.

> «Llevamos siempre en nuestros cuerpos por todas partes el morir de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo» (2 Cor 4,10).

g) Y, por fin, están los textos que nos presentan la ascesis pascual, propia de la criatura nueva en Cristo:

> «Así pues, si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba... Despojaos del hombre viejo con sus obras, y revestíos del hombre nuevo, que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su creador» (Col 3,1.9-10; cf. Ef 4,22-24).

En la lectura de estos textos se aprecia que la ascesis neotestamentaria es radical en la profundidad —llega a lo más íntimo de la persona— y en la extensión —abarca toda la actividad del cristiano—, y adquiere su especificación en la comunión con Cristo. La renuncia es presupuesto y consecuencia del seguimiento. Cristo es la medida, además del fundamento, de nuestro ser cristiano. En su muerte y resurrección está señalado el camino y delimitada la forma de nuestra vida [9].

[9] Cf. MATURA, TH., o.c.; RIVERA, J.-IRABURU, J. M., o.c., 570-628; SCHNACKENBURG, R., *El mensaje moral del Nuevo Testamento* I (Barcelona 1989), 250-252; WEISMAYER, J., o.c., 179-192.

3. La fundamentación de la ascesis

a) *Un punto de partida común*

Partimos de un hecho que resulta significativo: la ascesis, no tanto en su terminología cuanto en su contenido práxico, es un dato permanente en la historia de la humanidad. Es tan vieja como la historia del hombre y tan actual como el hombre de hoy.

La explicación está en que la ascesis es *esencial a la realización* del hombre. El hombre no nace acabado, está también en sus manos el hacerse. Y esto supone dirigir el potencial vital que tiene hacia unos objetivos o metas concretos. Para ello son totalmente necesarias decisiones firmes, nada ambiguas, las cuales incluyen el «sí» y el «no» en la vida y de forma permanente.

Desde esta clave se comprende que la ascesis esté presente en la historia de las religiones y en la historia del hombre. Todas las concepciones filosóficas y religiosas del hombre incluyen la ascesis, aunque su planteamiento sea diverso en cada una de ellas [10]. Sírvanos como ejemplo: es distinta la ascesis en el hinduismo, que tiene una visión negativa y pesimista del mundo y de la vida, y en el cristianismo, que ve de forma positiva al mundo creado por Dios amor. Pero en las dos religiones está presente la ascesis. Y dentro del mismo cristianismo es distinta la ascesis en la patrística, en la Edad Media y en la Edad Moderna [11], según sea el modelo de perfección cristiana que en cada época predomine.

Pero surge la pregunta: si la ascesis es esencial a la realización de la persona, ¿por qué se la rechaza hoy? Para la respuesta ofrecemos este dato: cuando se rechaza la ascesis, puede ser que lo que se rechace no sea la ascesis en sí, sino la forma concreta de ascesis que no ayuda a conseguir el modelo de perfección o el tipo de persona que se desea. Debe tenerse muy en cuenta que la ascesis en sus formas concretas presupone siempre una antropología concreta; y puede ocurrir que lo que se rechaza sea la antropología a la que esa ascesis sirve.

[10] Cf. OLPHE-GALLIARD, M., a.c.

[11] Cf. DE GUIBERT, J.-VILLER, M.-OLPHE-GALLIARD, M., «Ascèse, Ascètisme III. L'ascèse chrètienne», en *DSp* I, 960-990; GRIBOMNT, J.-JASPER, B.-WALSH, M. J., «Askese», en *Teologische Realenzyclopädie* IV (Berlin 1976), 204-239.

b) *La valoración de la ascesis y la aceptación de los objetivos*

Para explicitar la relación que existe entre los objetivos que se aceptan y la praxis de una ascesis a su servicio, enunciamos unos puntos como posibles criterios de referencia:

1) La ascesis *no es fin* en sí misma. No vale aplicar la ascesis por la ascesis pensando que algún bien reportará. El punto de partida es que la ascesis *es un medio,* y su valor estará en razón del servicio que presta al objetivo a conseguir.

2) La propuesta de la ascesis como medio está exigiendo que los objetivos sean claros y que sean aceptados. Cuando se aceptan los objetivos, aparece la necesidad de la ascesis, y los medios concretos son integrables.

3) La crisis de la ascesis ha dependido de la crisis de los valores a los que servía. Cuando han sido cuestionados el tipo de vida cristiana y el tipo de vocación cristiana, sea laical, religiosa o sacerdotal, ha entrado sin más en crisis todo planteamiento de ascesis. Y no es posible su recuperación sin la aceptación de unos valores a los que la ascesis pueda servir.

4) El momento actual de la ascesis va a depender de la aceptación de los valores que se presenten como objetivo de la vida, y de que se experimente la aportación que los medios ascéticos ofrecen para su consecución. Todo esto exige revisar constantemente la relación que hay entre las formas de ascesis que se emplean y el objetivo que se pretende. Y si la relación es positiva, puede urgirse su puesta en práctica.

5) Aunque partimos de que la aceptación actual de la ascesis está a merced de los valores que se presentan, también es verdad que la misma aceptación de los valores incluye una ascesis. Quien de entrada está cerrado a la ascesis difícilmente aceptará unos valores superiores como objetivo de su vida. Resulta evidente que no hay vida sin ascesis.

6) También la ascesis cristiana pasiva tiene carácter de medio. En este caso, no es el sujeto el que elige los medios, y cabe que ni siquiera comprenda su sentido, sino que los acepta en fe y los vive en esperanza y en amor secundando la acción del Espíritu; pero lo que vive está sirviendo al nuevo estilo de vida de quien «vive en Cristo», a una maduración espiritual y a una nueva unión con Dios. Es el gran capítulo de las purificaciones pasivas en la vida espiritual.

7) Y añadimos, por fin, que toda ascesis que sirve a un objetivo que se siente como valor se practicará con gozo:

«El Reino de los Cielos es semejante a un tesoro escondido en un campo que, al encontrarlo un hombre, vuelve a esconderlo y, por la alegría que le da, va, vende todo lo que tiene y compra el campo aquel» (Mt 13,44).

c) *La valoración del mundo creado*

Existe actualmente una gran valoración del mundo creado y de la vida; y difícilmente puede plantearse una espiritualidad que no cuente con dichos valores. «Cualquier redescubrimiento de la mística de nuestro tiempo, cualquier intento por mostrar su actualidad, pasa por la consideración del problema de la relación de la experiencia mística con la afirmación y la realización del mundo y de la vida del hombre» [12]. En este contexto de una gran valoración del mundo debe situarse la ascesis; y es evidente que su planteamiento será distinto según sea la posición que se adopte ante las realidades creadas. No siempre resulta fácil el equilibrio.

1) No debe ocultarse la realidad del pecado, ya que su fuerte incidencia en las personas y en las estructuras es siempre actual [13]. El Vaticano II, después de mostrar que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, añade: «Toda la vida humana, la individual y colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas» (GS 13). Y el Catecismo, que repite el término «combate» desde el comienzo al final, afirma: «Ignorar que el hombre posee una naturaleza herida, inclinada al mal, da lugar a graves errores en el dominio de la educación, de la política, de la acción social (cf. CA 25) y de las costumbres» (n.407). Consecuentemente, la vida cristiana implica siempre una ascesis, es decir, una lucha contra el pecado y contra sus manifestaciones en el hombre y en el mundo.

Pero cabe subrayar el acento del pecado hasta polarizar la atención en el desorden que existe en la humanidad y en los individuos por el pecado. Ante esta panorámica la ascesis se presenta como solución; pero se trata de una ascesis que está totalmente enmarcada en el pecado y que no tiene otro objetivo que la superación del pecado y de sus consecuencias para poder llegar al hombre nuevo [14]. Se contempla todo desde la perspectiva del pecado, y la ascesis se entiende como *superación*.

[12] MARTIN VELASCO, J., «Experiencia mística y experiencia del hombre y del mundo», en *Iglesia viva* 161 (1992) 433.

[13] Cf. supra cap. VIII, 228-235.

[14] En la obra de RIVERA, J.-IRABURU, J. M., o.c., 570-628, se estudia la ascesis en el capítulo titulado «Carne».

2) Existe otro planteamiento del hombre y del mundo que descansa en la Pascua del Señor. La redención es universal y todo está reconciliado con Dios por la sangre de Jesús: «pues Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la Plenitud, y reconciliar por él y para él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos» (Col 1,19-20).

La ascesis en este caso es *consecuente, radical* e *integradora*. Es consecuente porque parte de lo que es «ser en Cristo» «criatura nueva» (2 Cor 2,17) por la participación de la Pascua y propone «vivir» en Cristo. No se plantea poder llegar al hombre nuevo, sino que parte del hombre nuevo, que ya lo es en Cristo [15]. Es radical como lo es la participación en la vida de Dios: «Así pues, si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios» (Col 3,1); y no caben ni las rebajas ni las componendas interesadas. Y es integradora porque participa en la integración que todo cristiano debe hacer de su persona desde su ser en Cristo. No parte de la negatividad de las cosas sino que cuenta con su lado positivo para la renuncia.

Cabe, sin embargo, el peligro de que se acentúe el «Ya» de la Pascua y se olvide el «Todavía no» de la opacidad del cristiano pecador que exclama con san Pablo: «Realmente, mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco» (Rom 7,15ss). La ascesis pascual no debe prescindir de la realidad del pecado.

a) Debe evitarse, pues, el optimismo exagerado, no realista, que no ve pecado ni en el hombre ni en el mundo. En nuestro caso de la ascesis, esta postura se manifestaría en intentar la integración de la persona abarcándolo todo porque no hay nada que deba ser excluido.

b) También debe evitarse la justificación de un naturalismo que no admite jerarquizar los valores y que sigue el principio de que «porque es bueno debe ser vivido». La ascesis no parte de si lo que deja es bueno o malo, sino que actúa desde una jerarquización de valores según el momento y las circunstancias de la persona. No sólo se renuncia a lo malo, sino que también se renuncia a lo que es bueno y se reconoce como bueno, cuando hay que hacerlo, en razón de la respuesta que se debe dar en la vida.

c) En concreto, debe excluirse tanto la ingenuidad como la desconfianza ante el mundo. La ascesis pascual, que descansa en la comunión con Cristo, elimina toda desconfianza negativa y pesimista

[15] En la obra de RUIZ SALVADOR, F., o.c., 374-407, se estudia la ascesis dentro del capítulo titulado «Muerte y resurrección».

y, a su vez, potencia la respuesta generosa hasta entregar la vida por el Reino.

d) *La fundamentación antropológica*

Toda ascesis concreta presupone una antropología. El planteamiento que se haga de la ascesis va a depender de la concepción que se tenga de la persona y, en nuestro caso, de la persona cristiana [16].

1) Existe un primer planteamiento de la persona que la centra en sí misma, y queda definida en el YO. Este planteamiento ha estado apoyado también por el contexto teológico que ha favorecido desde la presentación del pecado y de la salvación una visión individualista del hombre. En este contexto la ascesis se caracterizará por la *integración,* que busca la perfección de la persona en una unidad armónica, y por la *superación* de todo lo que dificulte el objetivo de la perfección y la salvación personal.

2) Otro planteamiento es el que actualmente se hace de la persona abierta al tú. El YO existe en relación con el TU. La ascesis en este caso atiende a la *persona en relación.* La ascesis no pretende tanto atender, cuidar y regular la relación en sí misma cuanto potenciarla desde su origen, que es la persona. El punto de partida y el objetivo es el mismo: la persona en apertura y en relación.

Lo afirmamos porque no falta la tendencia a absolutizar la misma relación sin tener en cuenta a la persona que se relaciona. El punto de mira es la relación y sólo la relación, y la ascesis que se propugna es *ascesis de relación.* No se le da importancia a la ascesis sobre la persona si lo que hace o deja de hacer no tiene ninguna derivación directa e inmediata sobre otras personas.

Pero, en nuestro caso, no estudiamos la relación, sino la *persona que es relación.* No puede darse el salto del YO al TU negando el YO; es del todo necesario el YO-TU.

Debe subrayarse la relacionalidad como esencial de la persona; y la ascesis que atiende a la persona, debe atender a su relacionalidad. Es un campo actual muy importante de la ascesis, y de fuertes derivaciones, como se verá más adelante.

3) En la antropología cristiana la persona queda enriquecida de forma insospechada. «Ser en Cristo» y «vivir en Cristo» implica la comunión de vida con la Trinidad por Jesucristo. Esta participación de vida conlleva la relacionalidad de hijos y de hermanos en Jesús, y de señorío sobre el mundo. La ascesis en este caso debe estar a la altura de esta antropología y responder a ella adecuadamente. ¿Cómo?

[16] Sobre las distintas concepciones de persona, cf. supra cap. II, 41.

Estamos ante la ascesis de hijo en el Hijo y de hermano en el Hermano. No se trata de una ascesis extraña que intenta adaptarse a la realidad nueva que se da al hombre, sino que nos referimos a la ascesis *propia* de la filiación y de la fraternidad; es la ascesis de la «nueva creación», presente en el «ser en Cristo». Y la función de esta ascesis consistiría en facilitar la acogida a la nueva realidad cristiana y secundarla con todas las consecuencias en la vida.

4. La presentación actual de la ascesis

Se palpa la necesidad de actualizar el planteamiento de la ascesis. La historia nos hace ver que la ascesis se mueve con el tiempo y se dan variantes en el contenido y en la expresión. Y ante la urgencia de una actualización de la ascesis, no se niega su razón de ser, pero surgen preguntas que presuponen la aportación de las ciencias del hombre y de la teología actual, y que esperan contestación: ¿Desde qué claves debe hacerse hoy el planteamiento de la ascesis? ¿Con qué rasgos debe presentarse? ¿Cuáles son sus campos? Con el trasfondo de estas preguntas, es muy común que los autores dediquen un espacio a plantear cuál es la presentación que debe hacerse hoy de la ascesis [17]. Este intento de un nuevo planteamiento es legítimo y necesario a la vez.

a) *La valoración integral de la ascesis*

Este punto de partida es tan elemental que tiene el peligro de pasar desapercibido; pero se trata de un presupuesto del todo necesario. Son varias las razones que justifican la necesidad de este punto de partida:

1) Si no existe un convencimiento firme de la valía de la ascesis no es posible presentarla convincentemente. En el contexto actual de cierto rechazo de la ascesis, sólo se garantiza su presentación cuando quien habla de ascesis tiene de ella una valoración gozosa y consecuente.

2) Existe el peligro de que tras la devaluación del sistema tradicional se dé un vacío de expresiones adecuadas de ascesis; y preocupados de juzgar errores del pasado se olvide la respuesta al presente [18]. Una valoración real de la ascesis lleva a promover su puesta en práctica y de forma nueva en el momento actual.

[17] Cf. BERNARD, CH. A., a.c., 96-102; GOFFI, T., «Ascesis cristiana hoy», en *NDE*, 102-106; MOLARI, C., a.c., 497-508; RUIZ SALVADOR, F., o.c., 402-407.

[18] Cf. GAITÁN, J. D.-ROJO, J. D., «Hacia una purificación de la ascesis cristiana», en *RevE* 36 (1977) 434-447.

3) La praxis de la ascesis supone una valoración integral que incluye la dimensión antropológica humana y la dimensión teologal. Se ha escrito: «Como consecuencia de la depuración ascética realizada por la psicología, no ha venido el apetito de una ascesis nueva, recia y transparente. Más bien ha entrado la desgana frente a toda clase de exigencia y de tensión espiritual» [19]. Si esa descripción que recogemos responde a la verdad, se ve que no son suficientes los planteamientos psicológicos y que es necesaria la comprensión teologal de la ascesis para su valoración integral.

b) *Una ascesis siempre presente y siempre en revisión*

Se trata de un postulado que debe presidir todo el proceso de una vida, y por lo tanto conviene que sea asumido desde el primer paso del recorrido sin abandonarlo hasta el final.

1) *Siempre presente.* Nos referimos a que la presencia de la ascesis no puede faltar en ningún momento del proceso de la persona. Su presencia es irrenunciable. Nunca uno deja de hacerse como persona y como persona cristiana. «Ser y vivir» en Cristo implica el dinamismo permanente de una vida siempre nueva, que no se da sin ascesis.

Hay que salir al paso de las posturas que justifican la exención de la ascesis después de una etapa de respuesta sacrificada, como si pudiera decirse: hemos sufrido, hemos luchado, ahora nos toca descansar y gozar. Las formas de ascesis serán distintas, pero la ascesis siempre debe estar presente.

2) *Siempre en revisión.* Nos referimos a la capacidad de desinstalación que se debe tener de las formas de ascesis —porque cabe instalarse en la ascesis—, para ganar en su cometido. Es la ascesis de la ascesis.

La ascesis variará y será distinta según sean los valores a los que de forma prioritaria debe servir. Salta a la vista la diferenciación de la ascesis si los valores a servir son: el dominio de los impulsos para actuar en razón; la capacidad de decisión libre ante los demás; la vida de relaciones; el discernimiento vocacional; una nueva conversión; la vida cristiana como compromiso político; o la vida contemplativa.

La ascesis variará y será distinta según sea el momento del proceso que la persona esté viviendo. Los momentos del proceso pueden ser muy diversos; v.gr.: la necesidad de afirmación, la crisis de

[19] RUIZ SALVADOR, F., o.c., 403.

autoimagen, la opción vocacional, la nueva exigencia de afectividad, el despojo, la nueva oblatividad.

La ascesis variará y será distinta según sea la identidad de la propia vocación, el contexto socio-cultural en el que la persona se encuentre y su momento bio-psíquico.

c) *La ascesis sobre la persona*

Este punto es el primero a retomar en el nuevo planteamiento de la ascesis. Cambiarán las formas de su presentación, pero la necesidad de una ascesis sobre la persona es siempre actual.

1) *La ascesis como promoción de la persona.* Es un hecho de la mentalidad actual la aspiración a promocionar la persona en todos los campos (en el campo social, en el mundo afectivo, en las fuerzas imaginativo-racionales, en el sustrato psico-físico) y sin límite. Y no se percibe esta tendencia como una realidad pasional desordenada, sino como una laudable expresión de la actitud cultural de hoy [20]. ¿Tiene algo que hacer la ascesis? ¿Qué papel le corresponde?

En este nuevo contexto debe situarse la ascesis con un nuevo planteamiento. La novedad consiste en estar presente en nuevos campos de acción valorando lo que se pretende potenciar, como ocurre en los casos de promocionar la afectividad, la amistad, el valor del cuerpo, que la ascesis antes no contemplaba. En este caso la ascesis parte de la valoración de la afectividad, de la amistad y del valor del cuerpo, y busca su cultivo.

Pero la ascesis responde a la integración de la persona, y la ascesis cristiana, a la integración de la persona cristiana. El peligro a evitar es el intento de querer potenciar todas las posibilidades teóricas de la persona y no aceptar la estructuración desde una opción, que delimita y posibilita a la vez a la persona. Hay que contar con que toda opción particulariza la realización de la persona; y no puede hacerse sin ascesis. No es fácil aceptar la ascesis de la propia opción, pero es totalmente necesaria.

2) *Valor y disciplina del compuesto humano.* Después de haberse experimentado en pocos años los dos extremos de mucha y de ninguna disciplina sobre la persona humana, vuelve a valorarse desde las nuevas posiciones psicológicas y teológicas la disciplina del cuerpo, de los sentimientos, de la imaginación, de la afectividad, de la voluntad y de la inteligencia. Surge una nueva valoración de cada uno de estos elementos, y se plantea una nueva disciplina interior y exterior [21]. Tiene sentido hacer hoy una presentación fundamentada

[20] Cf. GOFFI, T., a.c., 105.

[21] Cf. BERNARD, CH. A., a.c., 97-99; RIVERA, J.-IRABURU, J. M., o.c., 577-617; RUIZ SALVADOR, F., o.c., 399-407.

de la ascesis positiva sobre cada una de las facetas de la persona cristiana, y esta asegurada su aceptacion

3) *Participe de la muerte y de la resurreccion de Jesucristo* En ningun momento puede prescindirse de la realidad configuradora de la persona cristiana, que es la participación actual del misterio pascual de Cristo La experiencia del pecado y la experiencia de la Vida nueva, que acompañan al cristiano permanentemente, lo sitúan en la valoracion real de la ascesis

d) *El mundo como lugar de la ascesis*

No se puede prescindir de la posicion que el hombre debe tener en el mundo para plantear la ascesis No es la ascesis la que debe determinar la posicion que debe ocupar el hombre en el mundo, sino que a ella le corresponde acompañarle y apoyar o cuestionar la posicion ya adoptada ante el mundo Llamamos la atencion sobre estos puntos [22]

1) *La ascesis en el desarrollo humano* Existe en la actualidad un fuerte interrogante sobre el progreso humano, como lo afirma expresamente Juan Pablo II

> «El desarrollo *no es* un proceso rectilineo, casi *automatico* y *de por si ilimitado* como si, en ciertas condiciones, el genero humano marchara seguro hacia una especie de perfeccion indefinida Esta concepcion —unida a una nocion de "progreso" de connotaciones filosoficas de tipo *iluminista* mas bien que a la de "desarrollo", usada en sentido especificamente economico-social— parece puesta ahora seriamente en duda» [23]

Se impone, al mismo tiempo, la necesidad urgente de superar dentro del desarrollo la mentalidad consumista La ascesis se hace imprescindible tanto para potenciar el desarrollo dentro de los límites humano-cristianos como para la moderación de su consumo

2) *El respeto de la naturaleza* El clamor por un mundo habitable para el hombre es cada vez mas generalizado La produccion de los bienes, tal como se ha realizado hasta ahora, está teniendo un impacto negativo en el ambiente en el que el hombre vive [24], y desde distintas instancias llega la invitación a un cambio de comportamien-

[22] Cf Molari, C , a c , 500 508

[23] Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis* 27 AAS 80 (1988) 547 *(Ecclesia* 48 [1988] 302)

[24] Cf Brown, L R -Flavin, C , «Lo stato di salute della terra», en AA VV , *State of the World 1988* (Torino 1988)

tos El creyente sabe que la tierra ha sido confiada al hombre para cuidarla y para hacerla casa comun de todos los hijos de Dios [25] La ascesis tiene un gran campo donde actuar

3) *Sensibilidad universal* Este hecho es cada vez mas evidente todos los problemas se hacen universales, y, consecuentemente, los límites del hombre estan en el horizonte de todos Se califica de «miopes», de «egoistas» y de «insensatos» a los que buscan el provecho personal a costa de la explotacion de otras personas y de otros pueblos [26] El cristianismo, que proclama, ademas, la fraternidad universal en Cristo, no puede admitir ningun tipo de exclusion y debe apoyar los cauces de la solidaridad fraterna Se impone la ascesis de la apertura a los hermanos, que es propia de una fraternidad real

4) *La atencion a los pobres* La situacion de los pobres resulta hoy injustificable y su llamada es dramatica [27] La existencia de pobres es hoy una injusticia, ya que la humanidad tiene los medios suficientes para establecer un bienestar medio suficiente para todos [28] La falta de solución recae sobre todos, ya que los bienes de la creación deben estar a disposicion de todos los hombres La ascesis de la solidaridad y de la caridad implica a todas y a cada una de las personas, y a todos y a cada uno de los colectivos

e) *La ascesis en la experiencia comunitaria*

Está muy viva en la actualidad la dimensión comunitaria del ser cristiano [29] En ella también debe hacerse presente la ascesis

1) La fundamentación de la comunitariedad de la vida cristiana es muy variada, pero siempre convergente *a)* El Espíritu del Padre y del Hijo crea la comunion de los cristianos «Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar mas que un

[25] Cf AUER, A , *Etica dell ambiente* (Brescia 1987), RUIZ DE LA PEÑA, J L , «La fe en la creacion y la crisis ecologica», en su obra *Teologia de la creacion* (Santander 1992), 175 199

[26] Cf MOLARI, C , a c 506

[27] De la amplia literatura que actualmente existe, citamos AA VV , *Opcion por los pobres* (Santander 1991), ARNS, P E , *I poveri e la pace prima di tutto* (Roma 1987), CASALDALIGA, P -VIGIL, J M , o c , ELLACURIA, I -SOBRINO, J (eds), *Mysterium Liberationis* (Madrid 1990), 2 vols , GUTIERREZ, G , *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente Una reflexion sobre el libro de Job* (Salamanca 1986)

[28] Es la opinion de la Comision Brundland para el ambiente y el desarrollo, cf AA VV, *Il futuro di noi tutti* (Milano 1988) 32

[29] Cf AA VV , *Gemeinde Praxis Analysen und Aufgaben* (Munchen 1979), CEI, *Comunione e comunita Introduzione al piano pastorale* (Torino 1978), MANENTI, A , *Vivir en comunidad* (Santander 1983), VANIER, J , *Comunidad lugar de perdon y fiesta* (Madrid 1982)

cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres» (1 Cor 12,13ss). *b)* En el Hijo, en quien somos hijos y hermanos, no hay límites a la fraternidad. *c)* El testimonio que debe darse de Jesús, confiado a los discípulos, descansa en la comunión: «Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado» (Jn 17,21). *d)* Se experimenta la necesidad de ayuda y de reconocimiento por parte de los demás cuando empiezan a sentirse la despersonalización en la masa y la manipulación del ambiente.

2) La aceptación teórica de la comunitariedad de la vida cristiana no entraña dificultades; pero su praxis no es fácil. Subrayamos dos peligros: el egoísmo de centrarse en el propio interés sirviéndose de los demás, y la autosuficiencia de considerar a los demás como los necesitados sin llegar al yo-tú de una relación mutua.

La descripción que acabamos de hacer pone en evidencia que la praxis comunitaria exige la *descentralización* de la persona en apertura al tú saliendo de uno mismo.

3) La ascesis tiene una gran tarea a realizar en lo íntimo de la persona, analizando y orientando los sentimientos, en las relaciones, como expresión de la vivencia interior de cada persona, y en el funcionamiento del grupo comunitario.

La comunidad tiene necesidad de una ascesis estable, pero en revisión constante y flexible. Es fácil que los grupos tiendan a situarse en una forma de ascesis y que no se planteen la que necesitan, cuando precisamente son los grupos los que más cuidado deben tener de su ascesis ya que cada etapa de su proceso exige una ascesis diferente.

f) *La ascesis en la misión*

Contemplar la vida y la persona, y, consecuentemente, también la espiritualidad, desde la misión es prestar atención a una dimensión esencial del cristiano, muy valorada en la actualidad [30]. La misión es propia de los cristianos como hijos en el Hijo y como miembros de la Iglesia: ya sean laicos (LG 33), religiosos (LG 43-44) o sacerdotes (PDV 16) [31].

[30] Cf. AA.VV., *Espiritualidad y misión* (Roma 1980); AA.VV., *Spiritualità della missione* (Roma 1986).

[31] Cf. supra cap. III, 83 y IV, 101-106.

Es obvio que la ascesis esté muy presente en la misión; pero inmediatamente se plantea la relación que debe existir entre la ascesis y la misión. El punto de partida no es la ascesis, sino la misión. La ascesis debe ejercitarse en razón de la misión; lo cual está pidiendo que la ascesis esté subordinada a la misión y que sea ésta la que tenga la primacía.

Presentamos a título indicativo algunas situaciones. Cuando la misión está desfigurada o diluida en la persona enviada, la ascesis de misión ha perdido su objetivo y su razón de ser, no cuenta con la motivación para su puesta en práctica y carece de toda fuerza. Si la misión se entiende sólo como tarea a cumplir, la ascesis seguirá la línea de una mera honradez profesional. Pero si, en cambio, la misión se valora en su relacionalidad con Dios Trino, con la Iglesia y con los hermanos, y se vive como carisma de totalidad, la ascesis servirá a dicha integración y su experiencia será de ascesis de misión-relación. La ascesis está a merced del planteamiento y de la vivencia de la misión.

También es verdad, y no debe olvidarse, que la ascesis influye en el planteamiento de la misión y en su mantenimiento, pero no puede sustituirla.

g) *La ascesis en el compromiso histórico*

El compromiso histórico es otro de los valores actuales en alza; y conviene estudiar la relación que la ascesis puede y debe tener con él [32].

La línea tradicional de la ascesis acentuó los términos cuerpo-espíritu; en cambio, el planteamiento actual tiende a hacerlo en los términos cristiano-mundo circundante. Son planteamientos complementarios que pueden enriquecerse mutuamente, como hemos visto más arriba.

El planteamiento cristiano-mundo circundante tiene una concreción: la posición del cristiano en el compromiso histórico. Se trata de intervenir en la sociedad con finalidad económica, social y política, luchando por lograr la realidad nueva de un cambio histórico.

Las exigencias para el cristiano son fuertes: la fidelidad a la realidad, con sus dimensiones objetivas, sin mitificaciones ni falseamientos; la fidelidad al hombre y a los hombres con nombres propios, sin sacrificar al hombre en aras de ideas y de procesos; la colaboración, que no debe darse desde una situación de poder, sino como consecuencia de un servicio común.

[32] Cf. BERNARD, CH. A., a.c., 99-101.

¿Y la ascesis? Entra muy directamente en el compromiso histórico:

1) La ascesis debe estar muy presente en la visión de la realidad para asegurar la libertad interior y evitar la proyección personal.

2) La ascesis es del todo necesaria para aceptar la definición que implica el compromiso y evitar el neutralismo.

3) Se necesita la ascesis para vivir el compromiso como servicio gratuito. La exclusión del poder en el compromiso supone la presencia activa de una ascesis muy motivada.

4) La ascesis es imprescindible para la labor de discernimiento que todo compromiso histórico incluye, y de forma permanente.

h) *La ascesis en el sufrimiento*

No hay que confundir la ascesis con el sufrimiento. Una diferencia está en que la ascesis no tiene por qué entrañar sufrimiento; existen muchos ejercicios de tipo físico y de tipo moral que no implican ni dolor ni sufrimiento, sino lo contrario: una gran satisfacción [33]. En muchos casos la ascesis puede resultar costosa, pero no implica necesariamente el sufrimiento; aunque también es verdad que la ascesis debe vivirse en ocasiones en medio del sufrimiento.

Se distinguen también, como hemos visto al comienzo del capítulo, porque la ascesis —que se entiende como el conjunto de esfuerzos, como colaboración, como compromiso personal en la respuesta a la presencia de Dios que llama— se vive en razón de medio, como servicio a un objetivo; y, en cambio, el sufrimiento puede no ser asumido como medio.

Pero el sufrimiento, que acompaña al hombre en la travesía de la vida, es una realidad que debe ser tenida muy en cuenta en la espiritualidad [34]. Las diversas tentativas de comprender el sentido del sufrimiento como consecuencia de una conducta pecaminosa o como purificación y prueba están presentes en el Antiguo Testamento (Gén 3,14-19; Job 33,14.19) y en el Nuevo (Lc 1,20; Jn 9,1-2). Pero la respuesta central del Nuevo Testamento al sufrimiento es Jesucristo, el crucificado y resucitado. En la debilidad y en la impotencia de Jesús en la cruz es donde el dolor humano y el sufrimiento inocente se convierten en camino hacia la salvación. «La "solución" está en el encuentro con el Dios que "sufre con nosotros". Dios no es un es-

[33] Los autores ESPEJA, J., *La espiritualidad cristiana,* 167-168, y GOFFI, T., *La experiencia espiritual hoy,* 212-217, acentúan el gozo en la ascesis.

[34] Cf. AA.VV., *Sabiduría de la cruz* (Madrid 1980); GALOT, J., *Pourquoi la souffrance?* (Louvain 1984); SÖLLE, D., *Sufrimiento* (Salamanca 1978); WEISMAYER, J., o.c., 192-202.

pectador impasible del sufrimiento humano, sino que participa en él, lleno como está de "compasión" y de "misericordia"» [35].

¿Qué papel puede jugar la ascesis en el sufrimiento, en las desgracias, en la enfermedad, en una situación de kénosis profunda?

1) Sabiendo que en estas situaciones no hay soluciones fáciles y que convenzan de entrada, la ascesis puede ayudar a encontrar el sentido del dolor y del sufrimiento en relación con Cristo. En el dolor acogido en comunión con Cristo está el camino hacia la vida.

2) La ascesis tiene una función importante ante el sufrimiento y ante la enfermedad: evitar que se les dé un poder que no tienen, y ayudar a aceptarlos y a vivirlos en su debilidad. El sentido del sufrimiento en Cristo no está en el poder sino en la debilidad abierta a Dios.

3) Siempre hay peligro de centrarse en uno mismo desde el dolor y desde la enfermedad. La ascesis mantiene su atención a la descentralización de la persona también en medio del sufrimiento y de la prueba.

4) La caridad/amor debe informar toda la persona y la vida del cristiano, también en los momentos difíciles. La ascesis debe facilitar la presencia de la caridad en dichas situaciones para vivirlas pensando también en los demás.

II. LOS MEDIOS EN LA VIDA ESPIRITUAL

En el contexto de la ascesis parece normal que se plantee el tema de los medios en la vida espiritual. Pero algunos hoy se sorprenden de ello, y plantean preguntas como: ¿Cuando se habla hoy de espiritualidad, debe hablarse de medios? ¿Es que se necesitan? De ahí proviene el silencio que se observa actualmente sobre los medios en la espiritualidad.

Es fácil captar este silencio que la literatura espiritual actual mantiene y que da a entender que los medios no son el tema que se lleva y que evoque interés. Estos son los datos: hay ausencias notables en los diccionarios de espiritualidad [36]; tampoco es común encontrar el término y su tratamiento en los tratados actuales de espiri-

[35] WEISMAYER, J., o.c., 195; cf. GALOT, J., *Dieu souffre-t-il?* (Paris 1976); GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Madre y muerte* (Salamanca 1993), 133-200; GUTIÉRREZ, G., *Hablar de Dios desde el sufrimiento* (Salamanca 1986); MOLTMANN, J., *El Dios crucificado* (Salamanca 1975); GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Madre y muerte* (Salamanca 1993), 131-200.

[36] En *DSp* hay dos artículos de M. DUPUY con los términos «Moyen» y «Méthodes et vie spirituelle»; no aparece en *DE*, dirigido por E. ANCILLI; tampoco aparece en *NDE*, aunque en él tiene F. RUIZ SALVADOR un artículo titulado «Mediaciones», donde incluye el tema de los medios; y no hay ninguna referencia en *DTVC*.

tualidad [37]; se percibe una resistencia a utilizar el término «medios» en la espiritualidad y se incluye su contenido en los términos «mediaciones» y «estructuras de apoyo».

Pero nosotros nos detenemos en el estudio de los medios por varias razones:

a) No se puede hablar de espiritualidad sin plantear el cómo de dicha espiritualidad. Hay espiritualidad cuando hay una forma concreta de vivirla; sin los medios, la espiritualidad se queda en pura teoría. La garantía de una buena presentación de la espiritualidad está en las posibilidades de su realización.

b) La nueva sensibilidad espiritual que en la actualidad está surgiendo se dirige hacia agrupaciones, asociaciones, movimientos que precisamente aseguran formas concretas de espiritualidad. Es un hecho que, si se confirma, debe tenerse muy en cuenta. No existe una espiritualidad de puras intenciones.

c) Juan Pablo II habla abiertamente de los medios, como lo hace en la Exhortación «Pastores dabo vobis» planteando los medios en la pastoral vocacional y en la formación permanente de los sacerdotes [38].

d) Desde estas razones, que son verdaderas premisas, se llega a la conclusión de que es necesario plantear la justificación de los medios en la vida espiritual. Esta conclusión se convierte en el objetivo de nuestra aportación.

1. Los distintos reparos al uso de los medios

Son muchos los reparos que existen y muy diversas las causas que los originan.

a) La sospecha de no favorecer la espontaneidad, la inmediatez y la gratuidad de la experiencia religiosa cuando se acentúa el esfuerzo personal, la iniciativa y sobre todo la utilización de unos medios metódicos.

b) El temor a la involución y a la manipulación. Los medios concretos pueden evocar un pasado que no agrada, y sin más se descarta su utilización actual. Pero el reparo mayor puede estar en el temor a que desde los medios se conduzca a un planteamiento de vida que no es aceptado. La libertad se sentiría amenazada.

[37] Para encontrar un desarrollo completo hay que recurrir a los tratados anteriores a la década del 70. En el momento actual contamos con el artículo de C. MOLARI, ya citado.

[38] *Pastores dabo vobis* 38-40; 80-81, en *AAA* 84 (1992) 720-726; 798-800 *(Ecclesia* 52 [1992] 645-646; 672-673).

c) La caída de los valores a los que los medios servían crea una desconfianza ante el planteamiento de hoy y provoca una pregunta radical sobre los medios: ¿A qué valores sirven los medios que se proponen? ¿A qué proyecto de persona cristiana y vocacionada van a servir?

d) El reparo ante unos medios que sean ajenos a la identidad cultural, vocacional y personal. Es necesario contar con la sensibilidad a la propia identidad.

e) El temor ante una absolutización de los medios, a la que se llega haciendo coincidir la espiritualidad con los medios y valorando a la persona por su cumplimiento, y, también, poniendo en los medios la solución de la problemática cristiana concreta.

f) La relación que los medios pueden tener con la Institución, sea ésta la Iglesia, o una Congregación o Asociación. Ha sido muy frecuente que los medios hayan estado reglamentados desde la Institución y lejos de la opción personal. El temor a que los medios se impongan desde la autoridad puede ser una dificultad para su aceptación.

g) Las exigencias de los medios. El compromiso de unos medios presupone una capacidad de respuesta exigente; y la razón verdadera del rechazo de los medios puede ser en muchos casos su misma exigencia.

h) Una de las exigencias de los medios es que se acepte su pobreza, ya que todo medio es limitado y pobre. Se necesita espíritu de pobreza para asumir la pobreza de los medios.

i) La rigidez de los medios que no consideren el momento biopsíquico de la persona.

j) La falta de la dimensión comunitario-eclesial de los medios. Se denuncia por un lado el individualismo de los medios, y, por otro, su carácter privado, marginando la mediación de la Iglesia.

k) La desconfianza que se tiene al planteamiento que actualmente quiere hacerse de los medios si no precede ante tanta carga de dudas una terapia individual y grupal. No debe olvidarse que la resistencia a los medios es también de grupos amplios, de grandes colectivos.

No respondemos a cada uno de los reparos que se han presentado, pero en los apartados siguientes daremos una respuesta general a todos ellos. Lo que a nosotros nos interesa de esta enumeración de reparos es ver cómo queda confirmada la urgencia de un estudio que, aclarando el sentido de los medios [39], justifique su necesidad.

[39] Cf. GAMARRA, S., «El proceso pedagógico en la espiritualidad sacerdotal», en COMISION EPISCOPAL DEL CLERO, *Espiritualidad sacerdotal. Congreso* (Madrid 1989), 246-259.

2. El sentido de los medios en la vida espiritual

a) Entendemos los medios como *formas de expresión* de la vivencia interior, de los valores profundos, implicando por entero a la persona. Con otras palabras: los medios son la verbalización concreta y existencial de las vivencias interiores y de las valoraciones profundas de la persona. Pongamos un ejemplo: Quien valore interiormente que en Jesús es hermano de todos, exteriormente debe poner unos *medios* o *formas* que expresen lo que interiormente siente de la fraternidad; y mientras estos medios no se den, la valoración de la fraternidad no es completa.

Mientras no se den estos medios o formas que expresen exteriormente los valores interiores no son valores de toda la persona. Lo mismo puede decirse de la vida espiritual, que, al abarcar a toda la persona, no puede reducirse a vivencias interiores, sino que necesita medios que verbalicen y expresen las valoraciones interiores. No hay vida espiritual sin formas concretas que la expresen.

La *conclusión* es que *los medios son necesarios.* La necesidad de los medios está en razón de la verdad de la vivencia interior y de la misma vida espiritual; la expresión exterior es exigencia de la verdad de la vivencia personal. Y, además, se necesitan esas formas de expresión para que la experiencia sea completa, es decir, de toda la persona; no basta la vivencia interior, se necesita la verbalización o expresión exterior en razón de que sea experiencia de toda la persona.

Apelando a la experiencia, aducimos este dato a favor de la irrenunciabilidad de los medios: Aun en las posiciones más reacias a un planteamiento de medios, siempre hay una praxis que resulta ser medio para el estilo de vida que uno lleva. No es tan extraño encontrarnos con este hecho: al mismo tiempo que el cristiano, el religioso o sacerdote, reaccionan contra el planteamiento de los medios, están practicando los medios propios del estilo de vida cristiana, religiosa o sacerdotal que cada uno lleva. Siempre se cuenta con algún tipo de medios.

b) En una nueva aproximación entendemos los medios como recursos para obtener un resultado; es la definición general que se aplica a todo tipo de medios. En nuestro caso, entendemos los medios como *formas de colaborar* en las aspiraciones profundas de la persona y en la llamada de la que cada uno es objeto. Volvemos al ejemplo de la fraternidad: quien tiene gestos de fraternidad contará en su interior con una mayor facilidad para asumir y valorar la fraternidad en todo lo que es e implica.

Este tipo de medios es necesario como consecuencia de estar en camino y de vivir un proceso. El hombre es un ser en proceso. Esto

evidencia la necesidad que hay de unos medios que potencien el proceso, ya que el hombre tiene creatividad para llevar adelante su proyecto. Los medios se sitúan en la creatividad del hombre cara al proyecto de vida.

c) ¿Pueden confundirse las mediaciones y el tipo de medios que presentamos? Creemos que en el contexto en el que nos movemos la mediación incluye una relación interpersonal, hace referencia a Alguien y es vía de comunión [40]; y los medios que presentamos hacen referencia a un objetivo, a algo que se pretende conseguir o que se quiere expresar. Aunque valoramos el lanzamiento que se está haciendo de las mediaciones —de las que estamos muy necesitados—, mantenemos como un paso necesario el planteamiento de los medios como tales y distintos de las mediaciones.

3. La presentación de los medios

Según la enumeración que acabamos de hacer de los reparos, en el punto de partida no podemos dejar de tener presente el distanciamiento que actualmente existe respecto de los medios; la aceptación dependerá de la presentación que se haga de éstos.

a) *Presupuestos que deben tenerse en cuenta para la presentación de los medios*

Si se pretende hacer una presentación de los medios con garantía, hay que contar con la respuesta a esta pregunta: ¿Qué debe tenerse en cuenta de la identidad cristiana, de la mentalidad ambiente y de la psicología actual para el uso de los medios en la vida espiritual? Se trata de la triple relación —relación con la *identidad,* con el *contexto socio-cultural* y con el *momento bio-psíquico* de la persona— necesaria para asegurar el realismo de la espiritualidad, como lo estamos viendo a lo largo del tratado. No se puede pensar en un planteamiento de los medios haciendo caso omiso del contexto real de la perso-

[40] Cf. RUIZ SALVADOR, F., «Discernimiento y mediaciones», en *RevE* 38 (1979) 553-555, presenta esta distinción entre los medios y las mediaciones: «Se habla de mediaciones, más que de medios, cuando esos mismos recursos son tomados como vías de comunión personal, más bien que como medios de santificación»... «Dos empalmes hay que asegurar, para que esas realidades o medios funcionen como mediaciones: fidelidad objetiva a la revelación de Dios, capacidad de alcanzar a la conciencia del hombre, para suscitar comunión. Cualquiera de los dos que falte, nos quedamos sin mediaciones».

na. Supuesto que debemos actuar con realismo, surge la pregunta: ¿Qué presupuestos deben primarse hoy desde nuestro contexto?

1) *Una profunda vivencia de la propia identidad.* Dentro de la relación entre los medios y la identidad interesa recalcar tres aspectos:

a) La identidad como punto de partida. (Nos referimos a la identidad cristiana y también a la identidad del propio carisma, cuando se dé.) No debe hacerse ningún planteamiento de los medios que no parta de la identidad. La explicación es obvia: si la espiritualidad parte de la identidad propia, los medios, que son para la espiritualidad, deberán inspirarse en la misma identidad; no pueden tener otra fuente de inspiración.

b) La necesidad de una vivencia teologal de la identidad. Los medios se aceptan cuando hay una vivencia teologal profunda. Difícilmente se utilizan los medios en una vida lánguida y sin vivacidad. Sin una vivencia profunda de la propia identidad no se entienden unos medios que expresen lo que se lleva dentro, ni tampoco se entienden los medios que colaboren con la llamada que tiene la persona.

Si apelamos a la experiencia de la vida, aparece el dato de la persona que, sin una profunda vivencia de la propia identidad, fácilmente se vuelve contra los medios.

c) La peculiaridad que supone el hecho de que los medios partan de la identidad. Esta postura es totalmente contraria a la tendencia de querer primar los medios, valorándolos en sí mismos, para asegurar un tipo de espiritualidad y, a su vez, un tipo de identidad. Los medios no preceden a la identidad; se derivan de ella.

2) *La necesidad de un proyecto antropológico.* Es un presupuesto radical. Para hablar de los medios es necesario partir de un proyecto de persona al que se quiere servir. Y no resulta fácil configurar el proyecto de persona desde la identidad cristiana, el contexto ambiental y la situación psicológica; pero es necesario conseguirlo y mantenerse fiel a él.

Contar con el proyecto no significa una fijación de medios, sino todo lo contrario: al vivirlo en un proceso, la aplicación de los medios debe hacerse de forma diversificada según sea la situación que se viva.

3) *El ejercicio habitual del discernimiento.* Es impensable una utilización eficaz de los medios sin aplicarlos a la situación concreta de las personas, en la que hoy entran de forma intensa las exigencias de la psicología y las variantes socio-culturales. Sobre este complejo debe ejercerse el discernimiento para aplicar eficazmente los medios y asegurar su sentido.

4) *Lo grato en el uso de los medios.* No puede prescindirse del carácter fruitivo y gratificante de la vida. Los medios que se practican, aunque en ocasiones resulten costosos, deben experimentarse gratificantes. Y la garantía está en que se practican en razón de unos objetivos que se desean y se aman.

5) *Un carácter comunitario de los medios.* Este punto va cobrando actualmente un relieve especial; y no es de extrañar que los medios comunitarios lleguen a tener mayor aceptación que los medios de tipo individual. Se aprecia en la actualidad una sensibilidad que sintoniza con algunos de los valores de los medios comunitarios: hacen a la persona salir de sí misma; tienen un tipo de confrontación que se acepta; ayudan a vivir en la gratuidad de los hermanos; hacen presente la dimensión comunitaria de la vida, de la vocación y de la misión; enseñan a «dejarse llevar» por los hermanos.

b) *La metodología en la configuración de los medios*

No entramos en el estudio de cada uno de los medios, que deberá hacerse en la situación concreta de las personas y de los grupos; pero, en cambio, indicamos una metodología a seguir en la configuración de cada uno de ellos.

1) Tenemos este principio como punto de referencia: no puede darse una desconexión entre el análisis de la situación concreta de la persona o del grupo y la configuración y presentación de los medios. Es el pensamiento que está en el trasfondo de lo que venimos diciendo.

El paso siguiente busca la aplicación. Es imprescindible que cada medio responda a las *expectativas reales* que tiene la persona o el grupo, y que le surgen desde su identidad, desde su contexto sociocultural y desde su momento bio-psíquico. Pero no basta la finalidad de los medios, es también imprescindible que la persona perciba que los medios que adopta responden a sus expectativas.

La consecuencia es: la fuerza que el medio puede tener en la persona que lo acepta no va a depender del subrayado que queramos marcarle desde fuera, sino de la conexión que el medio concreto tenga con las distintas expectativas.

2) A modo de ejemplo presentamos este medio concreto: los encuentros de los sacerdotes (sean no-religiosos y religiosos) entre sí y con el Obispo. ¿A qué expectativas responde?

a) Responde a la necesidad de potenciar la pertenencia de los sacerdotes no-religiosos y religiosos al Presbiterio diocesano. Es cada vez más urgente la comunión de todo presbítero con el Presbiterio y con el Obispo de la Iglesia local.

b) Responde a la naturaleza del ministerio sacerdotal, que es *compartido* Se necesitan gestos que lo hagan patente

c) Responde a la necesidad de trascender las distintas posiciones de pastoral que se dan valorando la *co-misión,* que debe hacerse especialmente visible

d) Responde a la necesidad que todo presbítero tiene del reconocimiento psico-social por parte del colectivo de los sacerdotes No basta el reconocimiento de los fieles o de un grupo de fieles; es necesario el reconocimiento del propio Presbiterio El carisma del religioso sacerdote debe ser valorado de forma palpable en los encuentros con los demás sacerdotes

e) Responde a la relacionalidad propia de todo presbítero Es difícil de comprender que un sacerdote no tenga la relacion común con los co-presbíteros que suponen los encuentros establecidos

f) Responde a la necesidad que nuestra sociedad tiene de signos de comunión El pretendido testimonio individual o de grupo, cerrado a los demás presbiteros, aparece como un contratestimonio eclesial

Es obvio el resultado la fuerza del medio propuesto dependerá de las expectativas que tenga quien reciba la invitación Quien mas viva la relacionalidad del ministerio sacerdotal, más fácilmente verá sentido a los encuentros entre los sacerdotes

Pensamos que con estas páginas hemos cubierto el objetivo que nos habíamos marcado. fundamentar el sentido de la ascesis y justificar el empleo de los medios en la vida espiritual Entre las distintas opciones que había para este estudio, hemos elegido la que consideramos más fundamental, la de preparar la acogida de la ascesis y de los medios desmontando los prejuicios que se dan y descubriendo la necesidad tanto de la ascesis como de los medios.

No hemos entrado en el estudio de cada uno de los medios porque su presentación, si queremos ser coherentes con lo que hemos expuesto, requiere la descripcion de la situación concreta para la que el medio se propone No es posible estudiar un medio ni tampoco hacer una enumeración de medios que sean directamente aplicables a una situación sin conocer el destinatario concreto, es decir, la persona o el grupo, en el momento de su proceso humano y cristiano y dentro de su contexto socio-cultural propio

Conviene subrayar que la valoración de los medios no está en que sean los de siempre o que tengan alguna originalidad, sino en su relación con los valores a conseguir Cuando se descubre el sentido de los medios en orden a conseguir los valores que se apetecen, esta asegurada su aceptacion

INDICE ONOMASTICO

ACABOSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «TEOLOGIA ESPIRITUAL», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DIA 4 DE OCTUBRE DE 1994, FESTIVIDAD DE SAN FRANCISCO DE ASIS, EN LOS TALLERES DE SOCIEDAD ANONIMA DE FOTOCOMPOSICION, TALISIO, 9, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI